کتاب کے مضامین ازبر کرنے اور پیچیدہ عبارتوں کی وضاحت پر مشتمل شرح عقائد کا عام فہم مختصر و جامع خلاصہ، جس کا مطالعہ حل کتاب میں بھی ممد و معاون ہے۔

دو رنگہ طباعت

خلاصۃ

شرح العقائد

ابن الحبیب الفائز

وفاق المدارس العربیہ کے سالانہ امتحانات میں شرح العقائد کے دس سالہ سوالات بھی آخر میں جمع کیے گئے ہیں۔

المنہل پبلشرز
Al-Manhal Publishers

Maktaba Tul Ishaat

تمام فنون کے کتب ہمارے ویب سائٹ اور پلے سٹور سے فری ڈاون لوڈ کریں۔ ہم روزانہ کی بنیاد پر اس میں مزید نئے کتب شامل کر رہے ہیں نئے شامل شدہ کتب لیے روزانہ ہمارے پلے سٹور اور ویب سائٹ کو باقاعدگی سے چیک کیا کریں۔

اپنی کتاب کو ہمارے ویب سائٹ پر شائع کرنے کے لیے رابطہ کریں

تفاسیر	خطبات	منطق
احادیث	سیرت	معانی
فقہ	تاریخ	تصوف
سوانح حیات	صرف	تقابل ادیان
درس نظامی	نحو	تجوید
لغت	فلسفہ	نعت
فتاوی	حکمت	تراجم
اصلاحی	بلاغت	تبلیغ ودعوت
آڈیو دروس	مناظرے	تمام فنون

maktaba.tul.ishaatofficial@gmail.com

کتاب کے مضامین اور دیگر پیچیدہ عبارتوں
کی وضاحت پر مشتمل شرح عقائد کا عام فہم مختصر و جامع خلاصہ،
جس کا مطالعہ حل کتاب میں بھی ممد و معاون ہے۔

خُلاصۃُ
شَرحُ العَقَائِد

تالیف
ابن الحبیب الفائز

وفاق المدارس العربیہ کے سالانہ امتحانات میں شرح عقائد
کے دس سالہ سوالات بھی آخر میں جمع کیے گئے ہیں۔

المنہل پبلشرز
بلاک A-1 گلستان جوہر یونیورسٹی روڈ کراچی
021-34612901 | 0331-2000870
almanhalpublisher@gmail.com
almanhalpublisher@hotmail.com
web.facebook.com/almanhal.publisher

خلاصۃ شرح العقائد

تالیف

ابن الحبیب الفائز

پاکستان بھر میں ملنے کے پتے

لاہور:

مکتبہ رحمانیہ

اقرا سینٹر، غزنی اسٹریٹ اردو بازار، لاہور

042-37221395,0343-9697395

042-37224228

ادارہ اسلامیات

190 انارکلی، لاہور

042-32722401

ملتان:

ادارہ تالیفات اشرفیہ، ملتان

0322-6180738 061-4540513

مکتبہ اشاعت الخیر، ملتان

061-4514929

راولپنڈی:

اسلامی کتب گھر CDA اسٹاپ، راولپنڈی

051-4830451

الخلیل پبلشنگ، کمیٹی چوک، راولپنڈی

051-5553248

حیدرآباد:

محمد احسن

0321-8727384

کوئٹہ:

مکتبہ رشیدیہ سرکی، کوئٹہ

081-2662263, 0333-7825484

مکتبہ فاروقیہ، عبدالستار روڈ کوئٹہ

0311-3737656

مکتبہ صالحیہ، کانسی روڈ، کوئٹہ

0304-3485588

پشاور:

ممتاز کتب خانہ قصہ خوانی بازار، پشاور

091-2580331

دارالاخلاص قصہ خوانی بازار، پشاور

091-2567539, 0300-5831992

فیصل آباد:

اسلامی کتاب گھر، سٹی ہرٹ پلازہ اردو بازار، فیصل آباد

041-37223506, 041-37230718,

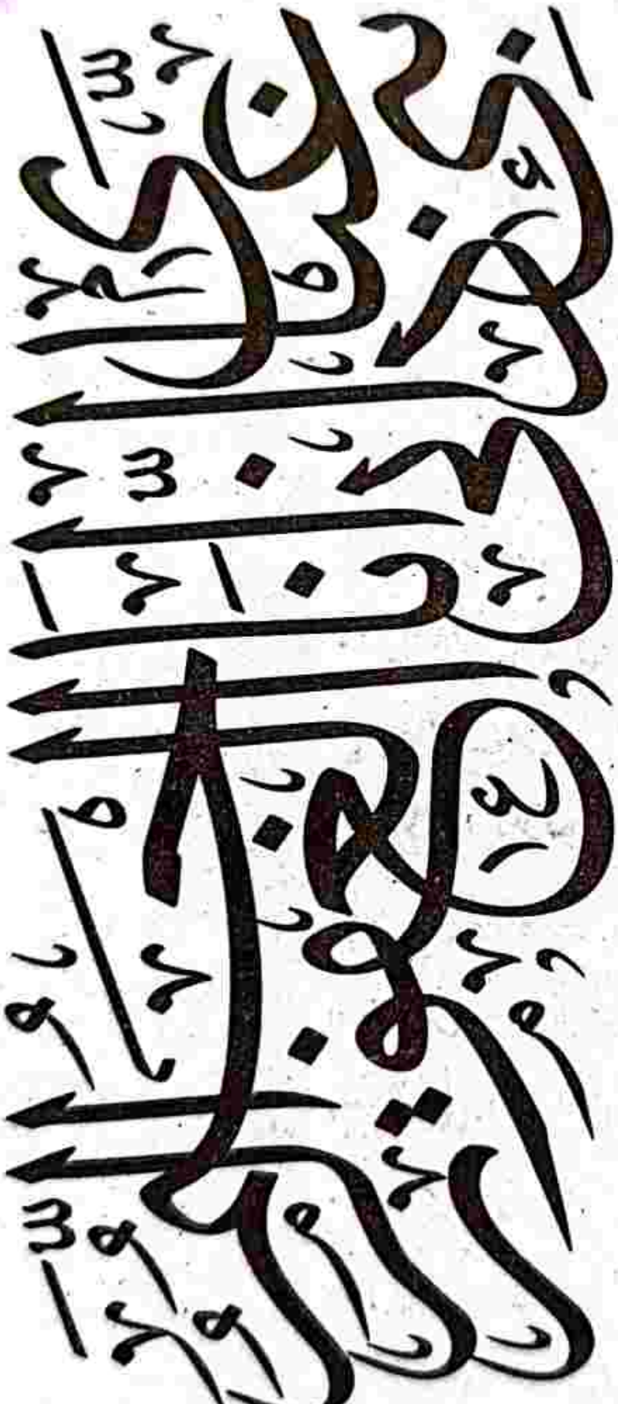
0343-2000921

کوہاٹ:

مکتبہ حسین بن علی، ہنگو روڈ، کوہاٹ

0334-8299027

فہرستِ مضامین



بسم اللہ الرحمن الرحیم

پیشِ لفظ

"شرح العقائد النسفیہ" کو ابتدائے تالیف سے جو قبولیت عامہ نصیب ہوئی وہ مخفی نہیں۔ مؤلف کی جلالت شان کے علاوہ اس کی اہمیت کے لئے یہی بات کافی ہے کہ چوٹی کے علما، مثلاً: علامہ خیالی، مصلح الدین قسطلانی، علاء الدین علی بن محمد المعروف بمنصفک، عصام الدین اسفرائینی، رمضان آفندی، علامہ سیالکوٹی، علامہ عبد العزیز فرہاروی وغیرہم رحمہم اللہ نے اس کی شروحات وحواشی لکھنے کا اہتمام کیا، جس کی تفصیل "کشف الظنون" میں ہے۔

اس سائنسی، عقل پرستی اور روشن خیالی کے دور میں "شرح عقائد" کے استدلالات وجوابات کی اہمیت اس لئے بھی بڑھ گئی کہ موجودہ دور میں پائے جانے والے فتنوں، اور معتزلہ وخوارج کے عقلی دلائل کا سہارا لیتے ہوئے اسلامی عقائد واقدار کے متعلق شکوک وشبہات پیدا کرنے والے روشن خیالوں کی بیخ کنی کے لئے اسی انداز کے عقلی دلائل ہی درکار ہیں۔

عقلی طرز استدلال پر مشتمل کتابوں میں سے "شرح عقائد" کو اپنی جامعیت واختصار کی بنا پر یہ مقام حاصل ہے کہ صدیوں سے داخلِ درس ہے۔ عقلی استدلال کی پیچیدگی کے ساتھ علامہ تفتازانی رحمہ اللہ کی علمی موشگافیوں سے پُر عبارت "شرح عقائد" کو مزید مغلق بنا دیتی ہے۔

اگرچہ اس اغلاق وپیچیدگی کو دور کرنے کے لئے اردو زبان میں بھی کافی شروحات لکھی گئیں۔ بعض نے اختصار کو ملحوظ رکھا اور بعض نے طوالت کو ترجیح دی۔ زیر نظر خلاصے میں کتاب کے بنیادی ومرکزی مضامین کو متن کی صورت میں اور تفصیل کو حاشیے کی صورت میں ذکر کیا گیا۔ عام فہم عبارت پر مشتمل اصل متن کے اعتبار سے خلاصہ اور حاشیے کے اعتبار سے تفصیلی شرح کے قائم مقام اس خلاصے سے "شرح عقائد" کے مضامین کا استحضار نہایت

آسان ہوگیا۔

درج ذیل خلاصے کی ابتدائی بنیاد ''نثر الفرائد'' ہے، جس میں ''شرح عقائد'' کے مرکزی مضامین کو سوال و جواب کی صورت میں حل کیا گیا۔ اور اس کے ساتھ ہی دیگر مختلف شروحات سے مفید اضافے بھی کئے گئے۔

اللہ رب العزت سے دعا ہے کہ اصل کتابوں کی طرح اس تلخیص کو بھی اپنی بارگاہ میں شرف قبولیت عطا فرمائے۔ آمین۔

ابن الحبیب الفائز

۲۵/۱۰/۱۴۳۸ھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

علم کلام کی تعریف: هو علمٌ يقتدر به على إثبات العقائدِ الدينيَّةِ بإيراد حججٍ عليها ودفعِ الشبهةِ عنها علم کلام وہ علم ہے جس کے ذریعے دلائل سے عقائد دینیہ ثابت کرنے کی قدرت حاصل ہو، اور ان عقائد پر مخالفین جو اشکالات وارد کرتے ہیں، ان کے دفع کرنے کی قوت پیدا ہو۔ [1]

موضوع: علم کلام کا موضوع باری تعالیٰ کی ذات وصفات اور مسائل معاد ہیں۔ ان ہی کے احوال سے اس فن میں بحث کرنا مقصود اصلی ہے۔ ان کے علاوہ دوسرے مباحث یا تو بطور تمہید یا مخالفین کے رد یا اتمام فائدہ کے لیے لائے گئے ہیں۔

غرض: اس فن کی دنیاوی غرض وغایت اسلامی عقائد کی صحیح معرفت اور بصیرت کے ساتھ ان پر قائم ومستقیم رہنا ہے۔

اس کا اخروی فائدہ یہ ہے اس کا عالم عقائد کی درستگی کی وجہ سے جنت الفردوس میں ہمیشہ آرام پائے گا اور دوزخ کے سخت عذاب سے جو فساد عقیدہ کی بنا پر ہوگا نجات پائے گا۔

ماتن وشارح کے حالات: متن یعنی ''العقائد النسفیۃ'' کے مصنف مفتی الثقلین ابوحفص عمر بن محمد بن احمد نسفی حنفی ماتریدی رحمہ اللہ ہیں۔ آپ ۴۶۱ھ کو ''نسف'' میں پیدا ہوئے جو ترکستان کے مضافات میں ایک جگہ ہے، اور ۵۳۷ھ میں سمرقند میں آپ کا انتقال ہوا۔ آپ اپنے زمانے کے بڑے امام تھے۔ اور آپ کو ہر فن میں مہارت حاصل تھی۔ صاحب

---

[1] متقدمین ومتاخرین کے طرز استدلال وانداز بحث سے علم کلام کی دو قسمیں بن گئیں۔ متقدمین کا علم کلام ایسے دلائل قطعیہ پر مشتمل تھا جن میں سے اکثر کی تائید قرآن وحدیث کی نصوص سے ہوتی تھی اور وہ فلسفہ وغیرہ سے مختلط نہ تھا۔ بلکہ حضرات متقدمین کی بحث کا محور توحید وصفات باری تعالیٰ، رسالت ومعجزات کا اثبات، اور مسائل معاد وغیرہ تھے۔ جب کہ متاخرین کے بیان کردہ علم کلام میں جو عقائد دینیہ بیان کیے گئے ان میں اکثر کی تائید دلائل عقلیہ ونقلیہ سے ہوتی ہے۔ نیز اس میں فلسفہ کی کافی آمیزش ہے۔

''ہدایہ'' آپ کے شاگردوں میں سے ہیں۔ آپ کی تصانیف کی تعداد کافی ہے جن میں سے چند مشہور کتابیں یہ ہیں: العقائد النسفیۃ، التیسیر فی علم التفسیر، طلبۃ الطلبۃ (فقہی اصطلاحات کے بارے میں)، منظومۃ فی الخلافیات اور القند فی علماء سمرقند۔

''شرح عقائد'' کے مصنف علامہ تفتازانی رحمہ اللہ ہیں۔ آپ کا نام مسعود بن عمر بن عبداللہ ہے، اور سعد الدین تفتازانی کے لقب سے مشہور ہیں۔ آپ ۷۱۲ھ میں پیدا ہوئے، اور ۷۹۲ھ میں بمقام سمرقند وفات پائی، اور سرخس میں مدفون ہوئے۔

علامہ تفتازانی رحمہ اللہ اپنے زمانہ کے اکابر علما میں سے تھے۔ علم نحو، صرف، معانی، بیان، بدیع، اصول فقہ، کلام، منطق وغیرہ علوم کے ماہر اور تقریباً ان تمام فنون میں آپ کی تصنیفات پائی جاتی ہیں، جن میں مطول و مختصر المعانی شرح تلخیص، تلویح حاشیہ توضیح، شرح عقائد نسفی، مقاصد، شرح مقاصد، شرح شمسیہ، ارشاد، تہذیب المنطق، حاشیہ کشاف اور شرح عضد زیادہ مشہور ہیں، بلکہ ان میں سے اکثر صدیوں سے داخلِ درس ہیں۔

آپ مذہباً شافعی ہیں یا حنفی؟ اس بارے میں دونوں قسم کی آراء موجود ہیں۔ علامہ سیوطی، صاحب کشف الظنون، علامہ کفوی، علامہ حسن چلپی محشی مطول وغیرہم کبار علما نے آپ کو شوافع میں شمار کیا۔ جب کہ ملا علی قاری، ابن نجیم وغیرہم مشاہیر علماء نے آپ کو علمائے احناف میں سے گردانا ہے۔

الفائدة الثانية فی ذکر أئمة علم الکلام علم عقائد میں اہل السنۃ والجماعۃ کے دو مکتب فکر ہیں: اشاعرہ اور ماتریدیہ۔

اشاعرہ: وہ جماعت ہے جو عقائد میں امام ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ [1] کی تشریح پر عمل

---

[1] آپ کا نام علی بن اسمٰعیل ہے، اور آپ کا سلسلہ نسب جلیل القدر صحابی حضرت ابو موسی اشعری رضی اللہ عنہ تک پہنچتا ہے۔ آپ ۲۷۰ھ میں بصرہ میں پیدا ہوئے، اور ۳۳۰ھ میں بغداد میں وفات پائی۔ آپ نے ابتدائی تعلیم ابو علی عبدالوہاب جبائی معتزلی سے حاصل کی، اور اپنی عمر کے چالیس سال معتزلی عقائد کی ترویج میں گزارے، یہاں تک کہ معتزلہ کے امام شمار کیے جانے لگے۔

پیرا ہے۔ چونکہ آپ کی تعلیم وتربیت معتزلہ کے عقائد پر ہوئی تھی، اس لئے آپ ابتداء معتزلی تھے۔ باری تعالیٰ کو منظور تھا کہ آپ سے دینِ حق کی تائید ونصرت ہو، چنانچہ ایک دن آپ نے خواب میں آپ ﷺ کو دیکھا کہ آپ فرما رہے ہیں: انصر المذاهب المروية عني فإنها الحق مسلسل تین دن یہی خواب دیکھا۔ اس ہدایت کی بنا پر آپ نے بصرہ کی جامع مسجد جا کر اعلان کیا کہ میں نے معتزلہ کے عقائد سے توبہ کرلی ہے۔ اس کے بعد بغداد جا کر حدیث وفقہ کی تکمیل کی، اور معتزلہ کے رد میں نہایت کثرت سے کتب لکھیں۔

اعتزال سے توبہ کر کے آپ شافعی المذہب بن گئے، اور شافعیوں میں آپ کی بڑی قدر ومنزلت ہوئی۔ ہزاروں علما آپ کے شاگرد ہوئے۔ آپ کے نامور شاگرد ابوبکر باقلانی، ابواسحاق اسفرائنی اور ابوبکر بن فورک ہیں۔

اور ماتریدیہ وہ جماعت ہے جو عقائد میں امام ابومنصور ماتریدی رحمہ اللہ کی تشریح پر عمل کرتے ہیں۔ [1]

یہ دونوں حضرات عقائد میں اہل السنۃ والجماعۃ کے امام ہیں۔ مسئلہ تکوین وغیرہا چند تحقیقات میں ان کا اختلاف ہے، باقی ہر مسئلہ میں متفق ہیں۔ مسائلِ اختلافیہ میں شوافع امام اشعری کے تابع ہیں، اس لئے انہیں "اشعریہ" یا "اشاعرہ" کہتے ہیں، اور حنفیوں کو ابومنصور ماتریدی کا تابع ہونے کی وجہ سے "ماتریدی" کہا جاتا ہے۔

---

[1] امام ماتریدی کا نام محمد بن محمد بن محمود ہے۔ آپ ماترید قصبہ کے رہنے والے تھے جو سمرقند کے مضافات میں ہے۔ آپ دو واسطوں سے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے شاگرد تھے، آپ کی وفات ۳۳۳ھ میں ہوئی۔ آپ کی تصنیفات میں سے کتاب التوحید، کتاب المقالات، بیان وہم المعتزلہ، کتاب ماخذ الشرائع، اصول الفقہ اور کتاب الجدل مشہور ہیں۔

بسم الله الرحمن الرحیم

نٓ وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمدُ للہ المُتوحِّد بجلال ذاته تمام تعریفیں اللہ کے لیے ہیں جو عظمت ذات اور کمال صفات کے لحاظ سے یکتا ہے، اور جو اپنی صفاتِ عالیہ میں نقص وعیب کی آمیزش واثر سے پاک ہے اور رحمتِ کاملہ نازل ہو نبی اکرم ﷺ پر جن کا نام نامی محمد ﷺ ہے، جن کے دعویٰ نبوت کو روشن دلائل اور واضح براہین سے مستحکم کیا گیا اور آپ کے آل و اصحاب پر رحمت برسے جو راہِ حق کے راہ نما و محافظ ہیں۔

وبعدُ فإنَّ مبنى علمِ الشَّرائعِ والأحكام وجہ تالیف کا بیان ہے۔ شارح رحمہ اللہ کا یہ خطبہ تین چیزوں پر مشتمل ہے: (1) وجہ انتخاب فن، (2) وجہ انتخاب متن، (3) خصوصیات شرح۔ وجہ انتخابِ فن یہ ہے کہ علم شریعت اور احکام شریعت کی بنیاد، نیز اسلامی عقائد کے مأخذ (کتاب وسنت) کی اساس علم توحید وصفات پر ہے جسے "علم الکلام" بھی کہا جاتا ہے۔ [1] یہی علم شک اور وہم کی تاریکیوں سے نجات دینے والا ہے۔ اس لئے یہ علم سب سے زیادہ قابل اعتنا ہے۔

وَأَنَّ المُخْتَصَرَ المُسَمَّى دوسری بات وجہ انتخابِ متن کا بیان ہے کہ اس متن کا انتخاب ایک تو مصنف کی جلالت شان کی بنا پر ہے۔ دوسرا یہ متن بہت نفیس ہے اور اس علم کے واضح مسائل اور دقیق فوائد پر مشتمل ہے، جس میں دین کے اصول وقواعد اس طرح کھل کر بیان کئے گئے، جن سے یقین خوب مضبوط و مستحکم ہو گیا۔ ان خوبیوں کے علاوہ یہ کتاب حشو وزوائد سے بالکل خالی ہے اور اس کی ترتیب بھی بہت اچھی ہے۔

فَحَاوَلْتُ أَنْ أَشْرَحَهُ تیسری بات "شرح کی خصوصیات" کا تذکرہ ہے کہ میں نے اس کی ایسی شرح لکھنے کا ارادہ کیا جو اس کے مبہم اور مشکل مقامات کو واضح کر دے، اور

---

[1] کیوں کہ توحید وصفات کی معرفت کے بغیر قرآن وحدیث، فقہ واصول فقہ سے استفادہ نہیں ہو سکتا۔ اس لیے علم کلام تمام علوم کے لیے مبنیٰ ہے۔

چھپے ہوئے فوائد اور نکتوں کو اس طرح ظاہر کردے کہ مصنف کے کلام کا مطلب صاف ہو، اور ان کے مقصود پر واضح تنبیہ ہو، مسائل بیان کرنے کے بعد ان کی تحقیق ہو، دلائل کی تفصیل وتدقیق ہو۔ مقدمات بیان کرنے کے بعد مقاصد کی تشریح ہو اور حسب موقع فوائد کا اضافہ ہو۔ البتہ اس اضافے میں دامنِ بیان اس قدر دراز نہیں ہوگا جس سے طبیعت کو ملال ہو، اور نہ اتنا سمیٹا جائے گا کہ گنجلک باقی رہے۔

اعلَم أنَّ الأحكامَ الشَّرعيَّةَ منها ما يتعلَّق احکامِ شرعیہ کی دو قسمیں ہیں: (1) احکامِ فرعیہ عملیہ، یعنی وہ احکام جن کا تعلق عمل کی کیفیت سے ہو، جیسے وجوبِ صلاۃ، صوم، زکوۃ، حج، وحرمت ربوا، کذب، افترا وغیرہ۔

(2) احکامِ اصلیہ اعتقادیہ، یعنی وہ احکام جن کا تعلق صرف اعتقادات سے ہو، اور ان میں اعمالِ جوارح کی کوئی حاجت نہ ہو، جیسے اللہ جلَّ شانہ کو ایک ماننا، اسے علیم، بصیر سمجھنا۔ قیامت، جنت دوزخ کو حق جاننا۔

پہلی قسم سے متعلق علم کا نام "علم الشرائع والاحکام" رکھا گیا۔ "شرائع" اس لئے کہ ان کا ادراک شریعت پر موقوف ہے، ان کے حصول کے لئے صرف عقل کافی نہیں، اور "احکام" اس لئے کہ جب لفظ احکام بولا جائے تو ذہن میں یہی معنی آتا ہے۔ اس علم کا اصطلاحی نام "فقہ" ہے۔ اور دوسری قسم سے متعلق علم کا نام "علم التوحید والصفات" ہے، کیوں کہ توحید و صفات ہی اس علم کے مشہور مباحث اور اشرف مقاصد میں سے ہیں۔ اس علم کو اصطلاحِ عام میں "علم کلام" کہتے ہیں۔

وقد كانتِ الأوائلُ من الصحابة والتابعين [1]: علم کلام کی تدوین کی وجہ یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ کی صحبت اور آپ ﷺ کے زمانہ کے قُرب کی برکت سے صحابہ اور تابعین کے عقائد صحیح اور اذہان پاک تھے۔ نیز اس زمانہ میں حوادث اور اختلافات

---

[1] یہ دراصل اس اشکال کا جواب ہے کہ اگر علم کلام اتنی فضیلت والا علم ہے تو خیر القرون میں اس کی تدوین کیوں نہ ہوئی؟ نیز خیر القرون میں اس کی تدوین کا ثبوت نہ ہونے کی وجہ سے اس کی تدوین بدعت ہونی چاہیے۔

بہت کم تھے۔کوئی بات ہوتی تو متدین علما سے دریافت کر کے اطمینان حاصل کرلیا جاتا تھا، اس لئے اس زمانہ میں اس علم کی باقاعدہ تدوین اور ترتیب کی ضرورت نہ تھی۔

اس بابرکت زمانے کے بعد جب مسلمانوں میں مختلف قسم کے فتنے ابھرنے لگے، آراء میں اختلافات کا ظہور، بدعات اور خواہشات کی طرف عام میلان اور طرح طرح کے ان گنت واقعات پیش آنے لگے، تب علمانے دین کی حفاظت اور زمانہ کی ضرورت کے پیش نظر احکامات شرعیہ کو جو مجملاً قرآن اور احادیث میں مذکور تھے مستنبط ومدلل کیا، اور ان کے قواعد واصول کو ممہد وموید کر کے مخالفین کے جوابات دیئے اور حسب ضرورت اصطلاحات اور عنوانات قائم کر کے ابواب اور فصول کے تحت تفصیل سے الگ الگ مدون کیا۔

اب جس علم میں احکامِ عملیہ دلائلِ تفصیلیہ سے مذکور ہوں اس کا نام ''فقہ'' اور جس سے ان دلائل کے احوال معلوم ہوں کہ کیسے ان سے احکام مستنبط ہو سکتے ہیں؟ اس علم کا نام ''اصول فقہ'' اور جس کے ذریعے عقائدِ دینیہ اور ان کے تفصیلی دلائل معلوم ہوں اس علم کا نام ''علم کلام'' رکھا گیا۔ لہٰذا علم کلام کی تعریف یہ ہوئی: ما يفيد معرفة العقائدِ الدينية عن أدلّتها التفصيلية.

لأنَّ عنوانَ مباحثِه كانَ قولُهم الكلامُ علم عقائد کو ''کلام'' کے نام سے معنون کرنے کی مختلف وجوہات ہیں:

(1) جب یہ علم مدوّن ہوا تو ہر مسئلہ کے آغاز میں لفظ ''بیان'' اور ''بحث'' کے بجائے لفظ ''کلام'' لایا کرتے اور یوں کہا کرتے تھے: الكلامُ في كذا یعنی بحث فلاں مسئلہ میں ہے۔تو تسمية الشيء باسم عنوانه کے قبیل سے اس کا نام ''علم کلام'' ہوا۔

(2) کلام الٰہی کے مخلوق یا غیر مخلوق ہونے کا مسئلہ اس فن میں زیادہ مشہور ہے، اور اسی میں مخالفین سے مجادلہ اور منازعہ رہا، حتی کہ بعض جابر بادشاہوں نے بہت سے اہل حق کو اس جرم کی وجہ سے قتل کیا کہ وہ قرآن کو حادث نہیں کہتے تھے، لہٰذا تسمية الشيء باسم أشهر جزئه کے قبیل سے اس فن کا نام رکھا گیا۔

③ علم کلام شرعیات کی تحقیق اور مخالفین کی تردید کرنے اور ان پر الزام دینے میں گویائی کی قوت پیدا کرتا ہے، جیسے فلاسفہ کے یہاں علم منطق ہے جس سے مسائل فلسفیہ کی تحقیق اور تقریر میں قوت گویائی پیدا ہوتی ہے۔ اس مناسبت سے اس کا نام "منطق" رکھا گیا۔ اسی طرح چونکہ اس علم کی وجہ سے تکلم کا ایسا ملکہ پیدا ہوتا ہے جس سے خصم لاجواب ہوجاتا ہے، اس لئے تسمية الشيء باسم المسبب کے قبیل سے اس کا یہ نام مشہور ہوا۔

④ جن علوم ضروریہ میں تعلیم و علم کا ذریعہ اور سبب کلام و تکلم ہے، ان میں سب سے پہلا درجہ اسی علم کا ہے، کیوں کہ انسان عقائد درست کرنے کے بعد ہی فروعی احکامات کا مکلف ہوا ہے، لہٰذا اس شرفِ اوّلیت سے اس کا نام "کلام" رکھ لیا گیا علی طریق تسمية المسبب باسم السبب دوسرے علوم کا نام اس مناسبت کے ہوتے ہوئے بھی کلام نہیں رکھا تاکہ التباس نہ ہو۔

⑤ اس علم کے مسائل میں تحقیق جب ہی ہوتی ہے جب بحث و مباحثہ ہو اور آپس میں تذکرہ و گفتگو ہو۔ بخلاف دوسرے علوم کے کہ ان میں کتابوں کا مطالعہ اور غور و فکر کرنا بھی کافی ہوجاتا ہے۔

⑥ اس علم میں دوسرے علوم کے مقابلہ میں اختلافات اور تنازعات زیادہ ہیں، اس لئے اس میں مخالفین کے سامنے اثبات مذہب اہل حق اور تردید اقوال مبطلین کے واسطے کلام کی زیادہ احتیاج ہوتی ہے۔

⑦ قوت دلائل پر نظر کرتے ہوئے اس علم کو علم کلام کہا جاتا ہے، گویا اس کے مقابلہ میں دوسرا کلام ہی نہیں، جیسے دو باتوں میں سے ایک کی دلیل جب قوی ہوتی ہے تو کہا جاتا ہے "یہی تو بات ہے"، حالانکہ لغتاً دونوں باتیں ہوتی ہیں۔

⑧ اس علم کی بنا ایسے عقلی دلائل پر ہے جن میں سے اکثر کی تائید دلائل سمعی سے بھی ہوتی ہے، اس لئے مخالف کے دل میں اس کا اثر سب سے زیادہ ہوتا ہے، اور کلام کلم سے مشتق ہے جس کے معنی لغت میں زخمی کرنے کے ہیں، چونکہ یہ علم مخالف کے دل میں بسبب

زیادتی تاثیر گویا زخم کرتا ہے، اس لئے اسے "کلام" کہنے لگے۔

وهذا هو كلامُ القدماء علم کلام میں ہونے والی تبدیلی اور اس کی وجوہات کا ذکر ہے کہ متقدمین اور متأخرین دونوں نے علم کلام سے استفادہ کیا، لیکن متقدمین کا علم کلام وہ تھا جس کا ذکر اوپر گزرا کہ هو ما يفيد معرفة العقائد الدينيّة عن أدلّتها التفصيليةِ اس میں فلسفہ کی تردید سے تعرض نہیں کیا گیا، البتہ اسلامی فرقے، جیسے خوارج، شیعہ، معتزلہ وغیرہ کے ساتھ اختلاف رہا۔ ان میں بھی خاص کر معتزلہ کے رد کا زیادہ اہتمام تھا، کیوں کہ اسی گروہ نے سب سے پہلے صحابہ کے معمول اور نصوص صریحہ کی باقاعدہ مخالفت کی بنیاد ڈالی۔

وذلك لأنَّ رئيسَهُم واصلُ بنُ عطاء اعتزَل معتزلہ کے ظہور کا قصہ یوں ہے کہ حسن بصری رحمہ اللہ کی مجلس میں ایک شخص نے سوال کیا کہ بعض لوگ مرتکب کبیرہ کی تکفیر کرتے ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ ایمان ہوتے ہوئے کبیرہ گناہ مضر نہیں۔ ان میں سے صحیح بات کون سی ہے؟ تو حسن بصری کچھ دیر خاموش رہے۔ اسی دوران آپ کے حلقۂ درس میں شامل ایک شاگرد واصل بن عطاء نے اپنی طرف سے جواب دیا اور کہا: "مرتکبِ کبیرہ نہ مؤمن ہے نہ کافر"، اور ایمان وکفر کے درمیان ایک درجہ ثابت کیا، اور مسجد کے ستون کے ساتھ کھڑے ہو کر بار بار یہ جملہ دہرایا۔ تو حسن بصری نے کہا: قد اعتزل عنّا یعنی یہ شخص ہم جمہور اہل اسلام سے الگ ہو گیا، تو اسی روز سے واصل بن عطاء اور اس کے گروہ کو معتزلہ کہنے لگے، اور وہ لوگ اپنے آپ کو "اصحاب العدل والتوحید" کے نام سے موسوم کرنے لگے۔

"اصحاب العدل" اس لئے کہ وہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ پر واجب ہے کہ مطیع کو ثواب اور عاصی کو سزا دے۔ اور اسی کو عین عدل خیال کرتے ہیں۔ [1] اور "اصحاب توحید" اس

---

[1] ہم کہتے ہیں کہ اللہ جل شانہ پر اصلاً کوئی چیز واجب نہیں۔ تمام انسان اللہ تعالیٰ کی مخلوق ومملوک ہیں، اور مالک مملوک میں جیسا بھی تصرف کرے اسے اختیار ہوتا ہے، کیوں کہ اگر قیامت کے دن مطیع سے انعامات کا عوض طلب کیا جائے تو مطیع کے تمام اعمال اللہ تعالیٰ کی ایک نعمت مثلاً آنکھ کے برابر بھی نہیں ہو سکتے، تو باقی نعمتوں کے بارے =

لئے کہ وہ باری تعالیٰ کے لئے صفاتِ قدیمہ ثابت نہیں کرتے، اور صفات کے قدیم ہونے کو توحید کے منافی اور شرک تصور کرتے ہیں۔ ❶

ثُمَّ إنّهم توغَّلُوْا فی علمِ الکلام معتزلہ کے عروج وزوال کا بیان ہے کہ حسن بصری رحمہ اللہ (ت ۱۱۰ھ) کے دور میں ظاہر ہونے والے اس فرقے کے پیروکار ایک مدت تک اپنے عقائد کو فلسفی دلائل سے مدلل کر کے لوگوں کو بہکاتے رہے۔ حتی کہ مختلف انداز میں اعتزال کی ترویج سرکاری طور پر بھی ہونے لگی، جس کی وجہ سے ائمۂ اہل سنت پر مختلف آزمائشیں آگئیں۔ ایک مرتبہ امام ابوالحسن اشعری (ت ۳۳۰ھ) اور ان کے استاذ ابوعلی جبائی معتزلی کی ''مسئلہ اصلح'' ❷ میں گفتگو شروع ہوئی۔

امام اشعری رحمہ اللہ نے ابوعلی جبائی سے پوچھا کہ مثلاً تین بھائی ہیں، ان میں ایک مؤمن صالح ہو کر مرا، ایک کافر ہو کر مرا، اور تیسرے نے لڑکپن میں وفات پائی۔ ان کا کیا حال ہوگا؟ ابوعلی نے کہا: مؤمن کو جنت ملی، اور کافر کو دوزخ، اور صغیر کے لئے نہ عقاب ہے نہ ثواب۔

امام اشعری رحمہ اللہ نے کہا کہ اگر صغیر یہ کہے کہ: اے رب! مجھے بڑا کر کے مؤمن صالح بنا کر کیوں موت نہ دی تاکہ میں جنت میں جاتا اور آرام پاتا؟ کیوں کہ اس کے حق میں تو یہی بہتر تھا، اور بقول آپ کے خدا پر وہی واجب ہے جو بندہ کے لئے بہتر ہو۔

ابوعلی نے یوں جواب دیا کہ: اللہ تعالیٰ فرمائیں گے کہ اگر تو بڑا ہوتا اور گناہ کرتا تو جہنم میں داخل ہوتا، لہٰذا تیرے لئے یہی اصلح تھا کہ بچپن میں موت ہو۔

امام اشعری نے پھر کہا کہ: اگر کافر یوں کہے کہ اے رب! مجھے مؤمن صالح کر کے کیوں نہ مارا کہ میں جنت میں جاتا یا لڑکپن میں مارتا کہ دوزخ سے بچتا تو اللہ تعالیٰ کیا جواب دیں

= میں مطیع کے پاس کچھ نہیں رہے گا، لہٰذا مطیع کو جہنم میں ڈالنا عین عدل ہوگا، اور جنت میں داخل کرنا فضل ہوگا۔

❶ صفاتِ قدیمہ کے ثبوت سے تعدد فی الذات لازم نہیں آتا جو توحید کے منافی ہے۔ کما سیاتی مفصلاً۔

❷ معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ بندہ کے حق میں جو اصلح ہو اللہ پر واجب ہے کہ وہی کام کرے، بخلاف اہل حق کے کہ ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ پر بندہ کے حق میں بظاہر جو اصلح ہو اس کی رعایت واجب نہیں۔

گے؟ اس سوال پر ابو علی جبائی متحیر و مبہوت رہ گیا، اور آگے کوئی جواب نہ بن پڑا۔

اس وقت سے امام اشعری (جو پہلے معتزلی تھے) اور ان کے متبعین نے علی الاعلان مخالفین خاص کر معتزلہ کا رد، سنت رسول اللہ ﷺ اور جماعت حقہ کے طریق کا اثبات شروع کیا اور اہل السنۃ والجماعۃ کے لقب سے ملقب ہوئے۔

ثُمَّ لَمَّا نُقِلَتْ الفلسفة عن اليونانية متاخرین کے علم کلام میں خلط فلسفہ کی وجہ یہ ہے کہ خلفائے عباسیہ کے زمانہ میں جب منطق اور فلسفہ کا یونانی زبان سے عربی میں ترجمہ کیا گیا تو متاخرین نے فلسفہ کے ان مسائل کی تردید میں جو مسائلِ شرعیہ کے مخالف تھے، منطق وفلسفہ کے بہت سے مسائل کو علم کلام کا جز بنایا کہ إِنَّ الحديدَ بالحديدِ يُقطَعُ کے طور پر مسائل فلسفیہ کو فلسفی عنوان ہی سے رد کیا جائے۔ اس مقصد کے پیش نظر انہوں نے طبعیات اور الٰہیات کا بیشتر حصہ علم کلام میں داخل کر دیا۔

یہاں تک کہ سمعیات کا کچھ حصہ اگر نہ رہتا تو فلسفہ اور کلام کے درمیان فرق ہی باقی نہ رہتا۔ بہر حال متقدمین کے مقابلہ میں متاخرین کے علم کلام کا دائرہ مسائلِ فلسفہ کے لئے وسیع سے وسیع تر ہوتا گیا، اور متقدمین کا کلام جیسا کہ مذکور ہوا ان چیزوں سے خالی تھا۔

وبالجملةِ هو أشرفُ العلومِ علم کلام خواہ متقدمین والا ہو یا متاخرین والا، بہر حال درجِ ذیل وجوہات کی بنا پر دیگر دینی علوم سے افضل واشرف ہے:

① اس میں عقائدِ دینیہ، مثلاً اللہ جلّ شانہ کی ذات وصفات اور نبوت وغیرہا کا ثبوت ہے جو سب علوم دینیہ اور احکامِ شرعیہ کے لئے سنگ بنیاد اور اصل الاصول کا مرتبہ رکھتے ہیں۔

② اس کے دلائل عقلی ہونے کے باوجود اکثر سمعی ونقلی دلائل سے مؤید ہیں۔

③ اس علم کی غایت بہت اعلیٰ وارفع ہے وشرف العلم بشرف الغاية کلام پڑھنے کی غرض یہ ہے کہ اپنے عقائد درست کر کے دونوں جہاں کی سعادت حاصل کرنا، اور جہنم کے عذاب دائمی سے محفوظ رہنا۔

وما نُقِلَ عن السَّلف من الطَّعن فيه [1] اسلاف سے علم کلام پر طعن اور اس میں مشغولیت رکھنے والے کی جو مذمت منقول ہے وہ سب کے حق میں نہیں، بلکہ درج ذیل صفات کے حامل لوگوں کے لئے ہے:

(1) جو دین کے معاملہ میں ناجائز طرف داری کرنے والے، تنگ نظر اور ضدی قسم کے ہوں۔ (2) ایسے کمزور عقائد والے ہوں کہ اس علم سے ان کے عقائد درست ہونے کے بجائے شکوک وشبہات سے متزلزل ہو جائیں۔ (3) جو مسلمانوں کے عقائد بگاڑنے کی فکر کرتے ہیں، اور بلاضرورت مسائل فلسفی کی بحث وخوض میں لگے رہتے ہیں۔ ورنہ سلف پر یہ گمان کیسے ہوسکتا ہے کہ وہ اس علم کو برا کہیں جس پر دین وشریعت کا مدار ہے۔

ثُمَّ لمَّا كان مبنى علمِ الكلام اس اشکال کا جواب ہے کہ علم کلام کا مقصد ذات وصفاتِ باری تعالیٰ کے بارے میں بحث کرنا ہے تو اعیان واعراض وغیرہ کی بحث کیوں ذکر کی؟ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اگرچہ ذات وصفات مقصود بالذات ہیں، لیکن چونکہ وجودِ صانع اور توحید وصفات کا اثبات، موجودات اور مخلوقات کے وجود پر موقوف ہے، لہٰذا پہلے اس بات کو ثابت کیا جائے گا کہ اشیاء کے حقائق بھی ہیں، اور ہم ان کا مشاہدہ بھی کرتے ہیں، اور یہ وہمی نہیں۔ پھر یہ اشیاء چاہے اعیان ہوں یا اعراض سب حادث ہیں۔ جب ان کا حدوث ثابت ہوگا تو اثبات صانع خود بخود ہوگا۔ [2] اس لئے مصنف نے کتاب کے شروع میں کائنات، اجسام واعراض کے وجود اور ان کے بارے میں ثبوتِ علم پر تنبیہ کر دینا مناسب خیال کیا، اس لئے فرمایا:

---

[1] اس سوال کا جواب ہے کہ اگر علم کلام تمام علوم سے اشرف ہے تو سلف نے اس پر طعن کیوں کیا؟ اور اسے سیکھنے سے منع کیوں کیا؟

[2] وہ اس طرح کہ جب عالم اور مخلوقات حادث ہیں تو ہر حادث کے لیے محدِث ہوتا ہے، اور محدِثِ عالم اللہ تعالیٰ ہے جو واحد، حی، سمیع وبصیر ہے۔ پھر وجودِ صانع، توحیدِ صانع، صفاتِ صانع اور افعالِ صانع سے سمعی مسائل: حشر نشر، عذابِ قبر وغیرہ کی طرف انتقال ہوگا۔ چونکہ یہ سمعی مسائل حضور ﷺ کی خبر دینے پر موقوف ہیں، اس لئے رسالت ومعجزہ وغیرہ پر بحث ہوگی۔

قَالَ أَهْلُ الْحَقِّ [1] حق اور صدق اس حکم کو کہا جاتا ہے جو واقع کے مطابق ہو۔ لیکن حق عام ہے، اس کا اطلاق اقوال، عقائد، ادیان اور مذاہب سب پر ہوتا ہے، جیسے کہا جاتا ہے قولِ حق، عقیدۂ حق، دینِ حق، مذہب حق۔ [2] بخلاف صدق کے کہ اس کا اطلاق صرف اقوال پر ہوتا ہے، لہٰذا قولِ صادق کہنا صحیح ہے، جب کہ دینِ صادق یا عقیدۂ صادق کہنا درست نہیں۔ حق وصدق میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ یعنی حق عام اور صدق خاص ہے۔

وَقَدْ يُفَرَّقُ بَيْنَهُمَا اگر چہ دونوں میں حقیقت اور ذات کے اعتبار سے فرق نہیں، لیکن ان دونوں میں فرقِ اعتباری ہے کہ "حق" میں مطابقت واقع اور نفس الامر کی طرف سے اور "صدق" میں مطابقت حکم کی طرف سے ہوتی ہے، لہٰذا حکم کے حق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ واقع اور نفس الامر حکم کے مطابق ہے۔ اور "حکم" کے صادق ہونے کا معنی یہ ہے کہ حکم واقع کے مطابق ہے۔ [3] معلوم ہوا کہ دونوں میں جانبین سے مطابقت ملحوظ ہوتی ہے، اور کبھی دنوں کا اطلاق نفس مطابقت پر بھی ہوتا ہے۔

حَقِيْقَةُ الشَّيْءِ وماهِيَّتُهُ ما به الشَّيْءِ هو هو چونکہ اہل حق کا دعوی ہے کہ تمام چیزوں کے حقائق نفس الامر میں ثابت ہیں۔ لہٰذا پہلے "حقائق" کی وضاحت ضروری ہے۔ حقائق حقيقةٌ کی جمع ہے، اور حقیقت کی تعریف یہ ہے: حقيقةُ

---

[1] حق کے مقابلہ میں لفظ "باطل" ہے، جیسے دین باطل، مذہب باطل وغیرہ۔ اور "صدق" کے مقابلے میں "کذب" آتا ہے۔ واضح رہے کہ حق کا معنی موضوع لہ "حکم مطابق للواقع" ہے، اقوال، عقائد، ادیان، مذاہب پر حق کا اطلاق مجازی معنی ہے۔

[3] بالفاظ دیگر "حکم" ایک چیز کی دوسری چیز کی طرف ثبوتی یا سلبی نسبت کا نام ہے۔ اگر یہ نسبت واقع کے مطابق ہو تو "حق" ہے۔ اگر واقع کے مطابق نہ ہو تو "باطل" ہے۔ اسی کو خبر صادق وخبر کاذب بھی کہتے ہیں، مثلاً: اللهُ واحدٌ ایک حکم ہے۔ اگر اسے اس اعتبار سے لیا جائے کہ خارج میں اللہ تعالیٰ کا واحد ہونا اس حکم کے موافق ہے تو اسے "حق" کہا جائے گا۔ اور اگر اس اعتبار سے لیا جائے کہ یہ حکم خارج میں اللہ کے واحد ہونے کے موافق ہے تو یہ "صدق" ہے۔ اس کے برخلاف الآلهة ثلاثةٌ کہنا ایسا حکم ہے جو واقع کے مطابق نہیں، اور ہر ایسا حکم جو واقع کے مطابق نہ ہو باطل ہے، لہٰذا اللہ جل شانہ کی طرف تثلیث کی نسبت کرنا باطل ہے۔

الشيْءِ ما به الشَّيْءُ هو هو، یعنی جو شیٔ کے وجود کا مدار ہو کہ اگر اس سے قطع نظر کی جائے تو وہ شیٔ ہی باقی نہ رہے، جیسے ''حیوان ناطق'' انسان کی حقیقت اور ماہیت ہے۔ انسان کا تصور بالکنہ حیوان اور ناطق کے بغیر نہیں ہوسکتا، کیوں کہ یہ ذاتیات ہیں، اور ذات کا تصور ذاتیات کے بغیر ناممکن ہے، بخلاف ضاحک وکاتب کے کہ یہ عرضیات ہیں ان کے بغیر ذات کا تصور ممکن ہے۔ اس تعبیر کے موافق حقیقت، ماہیت اور ہویت مساوی ہیں، ان میں کوئی فرق نہیں، اور یہی بات مشہور ہے۔

وَقَدْ يُقَالُ أَنَّ مَا بِهِ الشَّيْءُ بعض حضرات نے ان میں اعتباری فرق بیان کیا ہے کہ مابه الشیءُ هو هو میں اگر تحقُّق (یعنی وجودِ خارجی فی ضمن الافراد) ملحوظ ہو تو وہ ''حقیقت'' ہے، اور اگر تشخص (یعنی تعیین اور تمیز عن الغیر) کا اعتبار ہو تو وہ ''ہویّۃ'' ہے اور تحقق وتشخص دونوں سے قطع نظر ہو تو وہ ''ماہیۃ'' ہے۔ [1] فعلی هذا لا يقال: حقيقه العنقاء بل ماهيه العنقاء.

والشَّيْءُ عندنَا هو الموجودُ واضح رہے کہ شیٔ ''موجود'' کو کہتے ہیں، اور ثبوت، تحقق، وجود اور کون مترادف الفاظ ہیں جن کے معنی واضح ہیں۔ اس بنا پر مصنف کی عبارت میں یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ جب تحقق، ثبوت، کون، وجود الفاظِ مترادفہ ہیں تو حقائق کو محکوم علیہ اور ثابتةٌ کو محکوم بہ قرار دینا درست نہیں، کیوں کہ یہ ایسا ہے جیسے یوں کہا جائے: الأمورُ الثابتةُ ثابتةٌ اور محکوم علیہ ومحکوم بہ میں مغایرت ضروری ہے، جب کہ یہاں حمل الشیٔ علی نفسه لازم آتا ہے۔

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ یہاں محکوم علیہ ومحکوم بہ میں تغایر موجود ہے کہ محکوم علیہ میں ثبوت اعتقادی اور محکوم بہ میں ثبوتِ نفس الامری مراد ہے۔ کیوں کہ عبارت کا مطلب یہ ہے:

---

[1] مثلاً: اگر ''حیوانِ ناطق'' کو خارج کے اعتبار سے لیا جائے تو یہ انسان کی ''حقیقت'' ہے۔ اگر اسے تشخص کے اعتبار سے لیا جائے یعنی زید، عمرو، بکر وغیرہ کی صورت میں تو یہ انسان کی ''ہویت'' ہے۔ اگر خارج وتشخص سے قطع نظر دیکھا جائے تو یہ انسان کی ''ماہیت'' ہے۔

جن چیزوں کو ہم اذہان میں حقائق اشیاء سمجھتے ہیں اور انہیں مختلف اسماء سے مثلاً انسان، گھوڑا، آسمان زمین وغیرہ سے موسوم کرتے ہیں وہ نفس الامر یعنی خارج میں بھی موجود ہیں۔ اور یہ تعبیر اس طرح ہے جس طرح واجبُ الوجود موجودٌ کی تعبیر ہے، یعنی جس ذات کو ہم ذہن میں واجب الوجود سمجھتے ہیں وہ خارج میں موجود ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ محکوم علیہ امر ذہنی اور محکوم بہ امرِ خارجی ہے، اور یہ دونوں متغایر فی المفہوم ہیں، لہٰذا مصنف کا کلام باعتبارِ مقصد حکم کے یوں ہوگا: الأمورُ الثّابتةُ فی اعتقادنا ثابتةٌ فی نفس الأمر.

وهٰذَا كلامٌ مُفِيْدٌ اس قسم کی تعبیر اور حمل کے مفید ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں اس بات کی وضاحت کی ضرورت کم ہوتی ہے کہ موضوع میں ثبوت اعتقادی اور محمول میں ثبوتِ نفس الامری مراد ہے۔ [1]

لیسَ مِثْل قولكَ الثابت ثابتٌ مصنف رحمہ اللہ کے قول: حقائقُ الأشياء ثابتةٌ میں حمل الثابتُ ثابتٌ کی طرح نہیں کہ اسے لغو کہا جائے، البتہ کسی قدر محتاج الی التاویل ضرور ہے، تاہم جس قسم کی تاویل شاعر کے کلام أنا أبو النجم وشِعْرِی شِعْرِی میں کی جاتی ہے ویسی یہاں نہیں کی جاتی۔ [2]

وتحقيقُ ذلك أنَّ الشيءَ قد يكون له جواب کو دوسرے انداز میں پیش کرنا مقصود ہے۔ واضح رہے کہ عام طور پر اشیاء میں مختلف حیثیات ہوتی ہیں۔ بعض حیثیات سے حمل مفید للحکم ہوتا ہے اور بعض حیثیات سے مفید للحکم نہیں ہوتا، مثلاً: الإنسانُ حيوانٌ ناطقٌ میں اگر "انسان" کو حیوان ناطق کے اعتبار سے لیا جائے تو

---

[1] یہ مطلب بھی بیان کیا گیا کہ بسا اوقات اس قسم کے حمل کی صحت کی دلیل بیان کرنے کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ سننے والا اس سے حمل الشيء على نفسه نہ سمجھ لے۔ اگر یہ حمل لغو ہوتا تو دلیل بیان کرنے کی ضرورت نہ ہوتی، کیوں کہ لغو کلام محتاج دلیل نہیں ہوتا۔

[2] اس مصرع کے شِعْرِی شِعْرِی میں صحت حمل کی تاویل یا تو یہ ہے کہ شِعْرِی الآن كشِعْرِی فيما مضى یعنی بڑھاپے سے اشعار میں کوئی نقص نہیں آیا، بلکہ جوانی کے اشعار کی مانند ہیں۔ یا یہ مراد ہے کہ شِعْرِی هو الشِّعرُ المعروف بالبلاغة یہ دونوں تاویلیں حقائقُ الأشياء ثابتةٌ میں نہیں ہوسکتیں۔

یہ مفید للحکم نہیں ہوگا، کیوں کہ موضوع میں بھی حیوانیت ملحوظ ہے، لہٰذا اس کا مطلب یہ ہوگا: الحیوانُ الناطقُ حیوانٌ ناطقٌ، چونکہ اس حمل سے کوئی نئی بات معلوم نہیں ہوئی، اس لئے یہ حمل لغو ہوگا۔ البتہ اگر انسان کو "جسم" کی حیثیت سے لیا جائے تو یہ حمل لغو نہیں ہوگا، کیوں کہ اس کا مطلب یوں ہوگا: هذا الجسمُ حیوانٌ ناطقٌ.

علی هذا القیاس اگر حقائقُ الأشیاء ثابتةٌ کے موضوع میں بھی نفس الامر ملحوظ ہو جیسے محمول کے ثبوت میں نفس الامر مراد ہے تو یہ حمل لغو ہوگا، البتہ اگر موضوع میں ثابت فی الاعتقاد معتبر ہو تو مفید للحکم ہوگا۔

والعلمُ بها متحقَّقٌ حقائق الاشیاء کا انکار کرنے والوں کے رد کے بعد ان لوگوں کی تردید ہے جو حقائق کے نہیں، بلکہ علم بالحقائق کے منکر ہیں۔ [1] لہٰذا پورے جملہ کا مطلب یہ ہے کہ حقائق اور ان کے احوال کا علم تصوری ہو یا تصدیقی ثابت و متحقق ہے۔ اس تقدیر پر "بها" کی ضمیر "حقائق" کی طرف راجع ہے۔

وقیل: المرادُ العلمُ بثبوتِها یہ بھی کہا گیا کہ والعلمُ بها میں "ها" ضمیر بتقدیر مضاف "ثبوتِ حقائق" کی طرف راجع ہے، [2] کیوں کہ "حقائق" کی طرف راجع ماننے سے الأشیاء میں لام استغراق ہونے کی وجہ سے تمام اشیاء کے حقائق کے علم کا دعویٰ ہوگا، اور یہ چیز بشر کے حق میں محال ہے۔

وَالجوابُ أنَّ المرادَ الجنسُ "لام برائے استغراق" کی بنا پر ہونے والے اشکال کا مذکورہ جواب شارح کے نزدیک ضعیف ہے، [3] اس لئے دوسرا جواب دیا کہ صرف

---

[1] یعنی پہلے جملے سے نفس وجود کا ثبوت ہوا اور اس جملے سے قطعی علم حاصل ہوا۔ نیز پہلے جملے سے وجودِ خارجی معلوم ہوا اور اس سے وجودِ ذہنی کا علم ہوا۔ اسی طرح پہلے جملے سے "عندیہ" کی تردید ہوئی اور اس سے "لاادریہ" کا رد ہوا۔

[2] یا پھر ثابتةٌ کے مصدر "ثبوت" کی طرف راجع ہے۔ جس طرح ﴿اِعْدِلُوْا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰی﴾ [المائدة: ۸] میں "ھو" ضمیر عدل کی طرف راجع ہے جو اعدلوا کا مصدر ہے۔

[3] وجہ ضعف حذفِ مضاف ہے جو خلافِ اصل ہے اور بلا ضرورت خلافِ اصل کا ارتکاب پسندیدہ نہیں۔

''حقائق'' کی طرف ضمیر راجع کرنا بھی درست ہے، کیوں کہ مذکورہ اشکال اس صورت میں ہے کہ لام کو استغراق کے لئے مانا جائے، البتہ لام کو جنس کے لئے قرار دیا جائے یعنی: العلمُ بجنس الحقائق تو ''حقائق'' کے مرجع بننے میں اشکال نہیں، کیوں کہ جنس حقیقت کا علم انسان کے بس میں ہے۔ اس جواب کا فائدہ یہ ہے کہ اس سے عنادیہ اور لاادریہ کا رد بھی ہوتا ہے وہ اس طرح کہ وہ سلب کلی کے مدعی ہیں [1] یعنی لا ثبوتَ لشيءٍ من الحقائق ولاعلمَ لهٰذا ان کے مقابلہ میں رد کے لئے ایجاب جزئی یعنی جنسِ حقیقت کا ثبوت اور ثبوت کا علم کافی ہے۔

خِلافاً للسَّوفَسْطَائيَّةِ [2] فإنَّ منهم سوفسطائیہ، غلط اور باطل خیالات والی جماعتوں کو کہا جاتا ہے۔ اہل حق کے مقابلہ میں سوفسطائیوں کے تین گروہ ہیں:

① عنادیہ: جو حقائق اشیاء کے بالکل منکر ہیں، اور ان کے وجود کو محض وہم اور خیال باطل کہتے ہیں۔ انہیں ''عنادیہ'' اس لئے کہتے ہیں کہ یہ بلا حجت صرف عناد اور ہٹ دھرمی کی وجہ سے حق کا انکار کرتے ہیں۔

② عندیہ: جو اشیاء کے نفس الامری ثبوت کا انکار کرتے ہیں، البتہ ان کے وجود کو اعتقاد کا تابع مانتے ہیں، یعنی جس شئ کے بارے میں جیسا اعتقاد ہوگا ویسا ہی اس کا وجود ہوگا، حتی کہ اگر ہم کسی جسم کو عرض تصور کرلیں تو وہ عرض ہے، اور عرض کو جسم خیال کریں تو وہ جسم

---

[1] عنادیہ اشیاء کے ثبوت کے منکر ہیں، یعنی کسی حقیقت کا ثبوت نہیں، اور لاادریہ کہتے ہیں کہ ہمیں ثبوت اور عدمِ ثبوت کا علم نہیں۔

[2] سوفسطا دو کلموں: سوفا، اور اسطا سے مرکب ہے۔ ''سوفا'' کا معنی علم وحکمت اور ''اسطا'' کا معنی مزخرف اور باطل ہے۔ لہٰذا سوفسطا کے معنی حکمتِ مزخرفہ وباطلہ ہے، اور جو اس باطل حکمت سے استدلال کرتا ہے یا اس کا اتباع کرتا ہے اسے ''سوفسطائی'' کہا جاتا ہے۔ اسی سوفسطا سے تخفیفاً ''سفسطہ'' مشتق ہے، جیسے فیلاسوف (بمعنی محب حکمت اور عالم حکمت) سے ''فلسفہ'' کا اشتقاق ہے۔ السّو فسطائيَّة میں ''یا'' نسبتی ہے اور ''تا'' تانیث کی ہے، کیوں کہ موصوف ''الفِرق'' جمع ہے اور جمع مؤنث کے حکم میں ہوتی ہے۔ اصل میں الفِرق السّو فسطائية تھا۔ موصوف کو شہرت کی بنا پر حذف کیا گیا۔

ہے۔ ان کا نام عندیہ پڑنے کی وجہ ان کا یہ قول ہے: حقيقةُ الشيءِ ما هو عند المعتقِد.

③ لا ادریہ: جو ثبوت شیٔ فی نفس الامر اور عدمِ ثبوت کے بارے میں کوئی حکم نہیں لگاتے، بلکہ کہتے ہیں کہ ہمیں معلوم نہیں کہ کوئی چیز موجود ہے یا نہیں؟ پھر اس عدمِ علم میں شک ہے، پھر اس شک کے وجود میں بھی شک ہے، اور شک الشک میں بھی شک ہے۔ چونکہ ان کے شک کا سلسلہ اسی طرح چلتا رہتا ہے، اس لئے انہیں "لاادریہ" کہا جاتا ہے۔

وَلنا تحقيقاً أنّا نجزم بالضرورة ثبوتِ اشیاء کے متعلق اہل حق ان کے مقابلہ میں دو دلیلیں پیش کرتے ہیں: ① تحقیقی ② الزامی

تحقیقی دلیل یہ ہے کہ ہمیں یقیناً بعض چیزوں کے ثبوت کا مشاہدہ کے ذریعے اور بعض کا دلائل یقینیہ کے ذریعہ جزمِ کامل حاصل ہے، لہٰذا اس کا انکار کرنا محض مکابرہ ہے۔

الزامی دلیل یہ ہے کہ آپ جو حقائق اشیاء کی نفی کرتے ہیں، یہ نفی متحقق ہے یا نہیں؟ اگر نفی متحقق نہ ہو تو ثبوت کا تحقق ہوگا، ورنہ ارتفاعِ نقیضین لازم آئے گا، اور اگر نفی کا تحقق ہو تو نفی بھی حقائق میں سے ایک حقیقت ہے، اس لئے کہ وہ بھی حکم کی ایک قسم ہے۔ بہر حال ثبوتِ حقائق سے چارہ نہیں۔ لہٰذا علی الاطلاق حقائق کی نفی صحیح نہیں۔

واضح رہے کہ الزامی دلیل عنادیہ کے خلاف تو حجت ہے جو حقائق کی نفی پر جازم ہیں، بخلاف عندیہ اور لاادریہ کہ ان پر حجت نہیں، کیوں کہ "عندیہ" کہہ سکتے ہیں کہ یہ دلیل ہمارے اعتقاد میں باطل ہے، اور "لاادریہ" تو کسی حال میں نفی وثبوت کا اقرار ہی نہیں کریں گے۔ وہ کہیں گے کہ دلیل سے علم بالثبوت ثابت نہیں ہوتا۔ بایں ہمہ الزام سے مقصود چونکہ طالب حق کو فساد سے محفوظ رکھنا ہے اس لئے تینوں فرقوں ہی پر یہ حجت تام ہوگی۔

قَالُوا: الضَّرُورِيَّاتُ منها حسِّيَّاتٌ سوفسطائی اپنے مدعا کے اثبات میں کہتے ہیں کہ علم کی دو ہی قسمیں ہیں: ضروری اور نظری۔ ضروری کے اقسام میں حسیات اور بدیہیات ہیں، اور ان میں سے کسی پر اعتماد نہیں ہوسکتا۔

''حسیات'' پر اس لئے اعتماد نہیں ہو سکتا کہ بسا اوقات حس میں بکثرت غلطیاں ہوتی ہیں، جیسے بھینگا ایک کو دو دیکھتا ہے، یا صفراوی مزاج والے کو میٹھی چیز کڑوی معلوم ہوتی ہے۔ اور بدیہیات میں بھی بہت سے اختلافات پائے جاتے ہیں۔ اگر بدیہیات سے صحیح علم حاصل ہوتا تو ان میں تفاوت واختلاف واقع نہ ہوتا۔ جب ضروری قابلِ اعتماد نہیں تو نظری جو ضروری کی فرع ہے وہ کیسے قابلِ اعتماد ہو سکتی ہے؟ لہٰذا علم ضروری کا فساد علم نظری کے فساد کو مستلزم ہوگا۔ علاوہ ازیں نظری میں عقلا کے درمیان بنسبت ضروری کے بکثرت اختلافات پایا جاتا ہے۔

قُلنا: غلطُ الحسِّ في البعض اہل حق کی جانب سے ان باتوں کا جواب یہ ہے کہ حس کا بعض اشیاء کی معرفت میں غلطی کرنا چند عارضی اور جزئی اسباب کی بنا پر ہوتا ہے، اور اس قسم کی غلطی اس جزم ویقین کے منافی ومخالف نہیں جو اسبابِ غلط کے انتفا سے حاصل ہوتا ہے۔ اور بدیہیات میں اختلاف ہونے کی وجہ بدیہی سے تعلق وممارست کا نہ ہونا یا طرفین حکم کا اچھی طرح متصور نہ ہونا ہے۔ لہٰذا اس قسم کا اختلاف بدیہی کی بداہت کے منافی نہیں۔

رہا نظریات میں اختلافات کا بکثرت ہونا تو وہ فسادِ نظر کی وجہ سے ہے کہ نظر کے قواعد وقوانین کی پوری رعایت نہیں کی گئی۔ اور یہ بعض نظریات کی حقّیت اور صحت کے منافی نہیں۔

وَالحقُّ أنّه لا طَرِيقَ إلى المُنَاظَرَةِ معهُم واضح رہے کہ یہ جواب اپنی جگہ پر بالکل صحیح ہے، مگر سوفسطائیوں سے منوانے کے لئے کافی نہیں، کیوں کہ یہ تو کسی ایسے معلوم کو تسلیم ہی نہیں کرتے کہ اس سے کسی مجہول کا ثبوت ہو، خصوصاً لاادریہ کی جماعت کے سامنے جتنے بھی دلائل بیان کئے جائیں ان کا آخری نعرہ لاادری ہی رہے گا۔ اس صورت میں سوائے اس کے کوئی چارہ نہیں کہ انہیں آگ میں ڈال دیا جائے تو پھر یا تو آگ کی حقیقت کو اچھی طرح تسلیم کرلیں گے یا جل کر راکھ ہو جائیں گے۔

وأسبابُ العلم، وَهُو صفةٌ ما قبل میں ماتن نے کہا: والعلمُ بها متحقّقٌ تو اب اس بات کا بیان ہے کہ اس علم کے اسباب کتنے ہیں؟ علم کی مشہور دو تعریفیں ہیں۔ پہلی تعریف امام ابومنصور ماتریدی رحمہ اللہ سے مروی ہے: هو صفةٌ

يَتجلّٰى بها المذكورُ لمن قامت هي به یعنی علم اس صفت کو کہتے ہیں کہ جس کی وجہ سے وہ چیز جسے ذکر کیا جا سکے (خواہ بالفعل مذکور ہو یا بالقوۃ، موجود ہو یا معدوم) اس شخص کے سامنے منکشف اور واضح ہو جائے جس کے ساتھ یہ صفت قائم ہو۔ اس تعریف کی بنا پر علم میں ادراکِ حواس، ادراکِ عقل، تصورات، تصدیقات، یقینیات، غیر یقینیات سب شامل ہو جائیں گے، کیوں کہ ان سب میں تجلی اور انکشاف پایا جاتا ہے۔

بخلافِ قولِهِمْ: صِفَةٌ تُوْجِبُ. علم کی دوسری تعریف یہ ہے: صفة توجب تمیزاً لا یحتمل النقیض علم اس صفت کا نام ہے کہ جو موصوف میں ایسا اتصاف پیدا کر دیتی ہے کہ جس میں اپنی ضد کا احتمال باقی نہ رہے۔ اس تعریف کی بنا پر علم صرف غیر یقینی تصدیقات (ظن، جہل مرکب، تقلید) کو شامل نہ ہوگا، [1] باقی تمام ادراکات (ادراک الحواس، تصورات، تصدیقاتِ یقینیہ) اس میں داخل رہیں گے۔

ان دونوں تعریفوں میں فرق ہونے کی وجہ سے توافق کی یہ صورت اختیار کی گئی کہ پہلی تعریف میں ''تجلی'' سے انکشاف تام مراد لیا جائے، تا کہ ظن اور اس کے امثال تقلید، شک، وہم وغیرہ نکل جائیں جو علم یعنی یقین کے مقابل ہیں۔ اس صورت میں دونوں تعریفوں کا مآل ایک ہی ہوگا۔ [2]

لِلْخَلْقِ، أي: المخلوقِ مخلوقات یعنی انس، جن اور فرشتوں کے لئے علم کے اسباب تین ہیں: (1) حواس سلیمہ، (2) خبر صادق، (3) عقل۔ ''خلق'' کی قید اس لئے لگائی کہ خالق کا علم بواسطۂ اسباب نہیں، بلکہ لذاتہ ہے۔ اسبابِ علم کا انحصار تین پر ''انحصار عقلی'' نہیں، بلکہ استقراء اور تتبع سے تین ہی معلوم ہوئے۔ اور ان کی وجہ حصر یہ ہے کہ سبب علم یا

---

[1] کیوں کہ ظن فی الحال نقیض کا احتمال رکھتا ہے، اور جہل مرکب و تقلید میں مآلاً نقیض کا احتمال ہوتا ہے۔

[2] اگر توافق کی صورت اختیار نہ کی جائے تو تصدیقاتِ غیر یقینیہ کو علم کہنے کی صورت میں دوسری تعریف جامع نہیں رہے گی، کیوں کہ دوسری تعریف تصدیقاتِ غیر یقینیہ کو شامل نہیں۔ اور علم نہ کہنے کی صورت میں پہلی تعریف مانع عن دخول الغیر نہیں ہوگی، کیوں کہ تصدیقاتِ غیر یقینیہ اس میں داخل ہیں۔

تو مدرک سے خارج ہوگا یا نہیں؟ اگر سببِ علم مدرک سے خارج ہوتو وہ "خبرِ صادق" ہے کہ صوت مسموع من الخارج ہے۔ اور اگر مدرک سے خارج نہ ہوتو مغایر للمدرک ہوگا یا نہیں؟ اگر سبب، مدرک کا مغایر و آلہ ہوتو وہ "حواس" ہے۔ اور اگر مغایر مدرک نہ ہو بلکہ وہی مدرک ہوتو وہ "عقل" ہے۔

فَإِنْ قِيلَ: السببُ المؤثِّر فى العلوم كلّها اسبابِ علم کے تین میں انحصار پر اشکال ہوتا ہے کہ سبب سے کون سا سبب مراد ہے؟ سبب مؤثر فى العلوم، سبب ظاہری، یا سبب مفضى الى العلم فى الجملة؟

اگر سبب مؤثر مراد ہوتو سوائے اللہ تعالیٰ کے اور کوئی چیز مؤثر نہیں، کیوں کہ حواس، خبر اور عقل میں ذاتی کوئی تاثیر نہیں، بلکہ حقیقت میں علم اللہ تعالیٰ ہی کا عطا کردہ ہے۔

اگر سبب ظاہری مراد ہو، یعنی جسے عرف میں علم کا سبب شمار کیا جائے تو وہ صرف "عقل" ہے، کیوں کہ عرف میں علم کی نسبت عقل کی طرف ہوتی ہے، جس طرح عرف میں احراق کی نسبت آگ کی طرف کی جاتی ہے۔ عرفاً حواس اور اخبار اسبابِ علم نہیں، بلکہ حواس ادراک کے آلات ہیں۔ اور اخبار طُرقِ ادراک ہیں۔

اگر سبب مفضى إلى العلم فى الجملة مراد ہو، یعنی وہ اسباب جنہیں حصولِ علم میں تھوڑا بہت دخل ہو کہ اللہ تعالیٰ حسبِ عادت ان اسباب کی موجودگی میں ہمارے اندر علم پیدا کردے، تو ایسے اسباب تین میں منحصر نہیں، بلکہ سات ہیں۔ تین سبب مذکورہ اور ان کے علاوہ: وجدان [1]، حدس، تجربہ، نظرِ عقل۔

جواب یہ ہے کہ ہم سبب مفضی فی الجملہ مراد لیتے ہیں، چونکہ مصنف کا مقصد مشائخ کی

[1] "وجدان" وہ قوت جس سے مدرک کے بدن میں طاری شدہ احوال: رنج وغم، خوشی ومسرت، بھوک پیاس وغیرہ کا ادراک ہوتا ہے۔ "حدس" وہ قوت ہے جس سے مقدمات میں فکر کئے بغیر مطلوب تک ذہن کی رسائی ہوجائے۔ "تجربہ" اسباب کی تکرار کی وجہ سے بار بار سبب کا مشاہدہ کرنے کو کہتے ہیں۔ اور "نظرِ عقل" یعنی معلوماتِ تصوریہ کو ترتیب دے کر مجہولِ تصوری کا علم، اور معلوماتِ تصدیقیہ کو ترتیب دے کر مجہولِ تصدیقی کو جاننا۔

عادت کے موافق فلسفیانہ موشگافیوں سے قطع نظر صرف مستقل الوجود اسباب کو بتانا ہے، اور ایسے اسباب جن کا ثبوت قطعی، اصلی اور متعارف ہو صرف تین ہیں۔

فإنَّهُمْ لمَّا وَجدُوْا بَعْضَ الإدراكات سبب مفضی فی الجملہ مراد لینے کے باوجود اسباب علم کو تین کہنے کی وجہ یہ ہے کہ حواسِ ظاہرہ کے استعمال کے بعد بعض ادراکات حاصل ہوتے ہیں، اس لئے "حواس" کو ایک مستقل سبب قرار دیا۔ اسی طرح دینی معلومات اکثر "خبر صادق" ہی سے حاصل ہوتی ہیں، اس لئے اسے دوسرا سبب شمار کیا۔ اور جب یہ دیکھا کہ عقل قوتِ مدرکہ میں سلطان ہے تو اسے تیسرا سبب ٹھہرایا۔

وَلَمَّا لَمْ يَثْبُتْ عِنْدَهُمْ الحواسُ الباطِنَةُ چونکہ حواس باطنہ، یعنی: حس مشترک، خیال، وہم، قوتِ متصرفہ اور قوتِ حافظہ، متکلمین کے نزدیک ثابت ہی نہیں۔ باقی رہے حدسیات، تجربات، بدیہیات، نظریات اور وجدانیات ان کی تفصیل سے بھی کوئی خاص فائدہ نہیں، کیوں کہ ان کا مستقل وجود ہی نہیں، اور یہ سب آثارِ عقل میں سے ہیں، اور سب کا مرجع عقل ہی ہے۔ اس لئے "عقل" کو سببِ ثالث قرار دیا۔

يُفْضِيْ إلى العلْمِ بِمُجرَّدِ التفاتٍ کیوں کہ عقل ہی مفضی الی العلم ہوتی ہے، کبھی صرف عقل کا التفات ہی کافی ہوتا ہے، جیسے بدیہیات میں، یا عقل بطریق حدس و تجربہ یا ترتیب مبادی کی وجہ سے علم کا سبب بنتی ہے، جیسے نظریات میں۔ چنانچہ وجدانی علم، جیسے بھوک پیاس کا علم، یا بدیہی علم، جیسے: الكلُّ أعظمُ من الجزء اور حدس سے حاصل ہونے والا علم، جیسے: نورُ القمر مستفادٌ من نورِ الشمس اسی طرح تجربہ سے حاصل شدہ علم، جیسے: السقمونيا مسهِلٌ اور نظر کے ذریعے حاصل ہونے والا علم، جیسے: العالمُ حادثٌ سب میں سبب علم "عقل" ہے، اگرچہ بعض میں حس کا واسطہ بھی ہے۔

الحواسُّ جمعُ حاسةٍ اسباب علم کی تفصیل مقصود ہے۔ علم کا پہلا سبب "حواسِ سلیمہ" ہیں۔ متکلمین کے نزدیک حواس پانچ ہیں: قوت سامعہ، قوت باصرہ، قوت شامّہ،

قوت ذائقہ، قوت لامسہ۔ واضح رہے کہ فلاسفہ جن حواس خمسہ باطنہ کے قائل ہیں اسلامی اصول کے پیش نظران کے ثبوت کے دلائل نا کافی ہیں۔

وَالسَّمعُ وَهِيَ قُوَّةٌ ''سمع'' اس قوت کو کہتے ہیں جو کان کے سوراخ کی تہہ میں بچھے ہوئے پٹھے میں محفوظ ہے۔ اللہ جلَّ شانہ نے اس میں آوازوں کے ادراک کی قوت رکھی ہے۔ اس ادراک کی صورت یہ ہوتی ہے کہ آواز ہوا میں تحلیل ہوتی ہے، پھر یہ ہوا جو اس آواز کے ساتھ مکیّف ہے قوتِ سامعہ سے ٹکراتی ہے تو قوتِ سامعہ اللہ جلَّ شانہ کی ایجاد وتخلیق کی وجہ سے آواز کا ادراک کرتی ہے۔

وَالبصرُ وَهِيَ قُوَّةٌ ''بصر'' اس قوت کو کہتے ہیں جو دماغ کے اگلے حصے سے آنے والے دو کھوکھلے پٹھوں میں رکھی ہوتی ہے۔ یہ دونوں پٹھے پلکوں کے درمیان ملتے ہیں، پھر جدا ہو کر دونوں آنکھوں تک پہنچتے ہیں۔ اس قوت سے روشنی، تاریکی، رنگ، شکل، مقدار، حسن وجمال وغیرہ کا ادراک ہوتا ہے۔

وَالشّم وَهِيَ قُوَّةٌ ''شم'' اس قوت کا نام ہے جو دماغ کے اگلے حصے میں ابھرے ہوئے دو گوشت کے ٹکڑوں میں ہوتی ہے۔ جب بو والی چیز کی بو سے ہوا متکیّف ہو کر ناک کے سوراخ سے وہاں پہنچتی ہے تب اس کی بو کا ادراک ہوتا ہے۔

وَالذَّوقُ وَهِيَ قُوَّةٌ ''ذوق'' اس قوت کا نام ہے جو زبان پر پھیلے ہوئے پٹھے میں ہوتی ہے۔ جب منہ کا لعاب مطعوم سے مل کر اس پٹھے میں لگتا ہے، تب اس قوت سے ذائقے کا ادراک ہوتا ہے۔

وَاللَّمْسُ وَهِيَ قُوَّةٌ ''لمس'' وہ قوت ہے جو تمام بدن میں پھیلی ہوئی ہے۔ اس سے اشیاء کی حرارت و برودت، رطوبت و یبوست وغیرہ کا ادراک ہوتا ہے۔ جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ جب کوئی چیز بدن سے لگ جائے تو یہ قوت اس چیز کے گرم، سرد، نرم یا سخت ہونے کا ادراک کرتی ہے۔

وَبِكُلِّ حاسَّةٍ مِنْهَا ان حواس میں سے ہر حاسے سے ان چیزوں کا ادراک کیا

جاتا ہے جن کے لئے وہ حاسہ وضع کیا گیا۔ایک حاسے سے دوسرے حاسے کے مدرکات کا ادارک نہیں کیا جا سکتا، البتہ زبان میں چونکہ لمس وذوق دونوں قوتیں مجتمع ہیں، اس لئے بیک وقت کسی چیز کی شیرینی اور حرارت دونوں محسوس ہو سکتی ہیں، لہٰذا یہ اشکال وارد نہیں ہوگا کہ قوتِ ذائقہ سے حرارت کیسے محسوس ہوئی؟ حالانکہ یہ لامسہ کے خاصہ میں سے ہے۔

وأمّا أنّه هل يجوز ذلك رہی یہ بات کہ نفس الامر میں ایک حاسے سے دوسرے حاسے کے مدرَکات کا ادراک کرنا ممکن ہے یا نہیں؟ اس میں علما کا اختلاف ہے۔ تاہم حق یہی ہے کہ یہ ممکن ہے، کیوں کہ حواس کے مخصوص ادراکات ان کی ذاتی تاثیر کی وجہ سے نہیں، بلکہ عادۃ اللہ یہی جاری ہے کہ اللہ رب العزت حواس کے استعمال کے بعد نفس میں اشیاء کا ادراک پیدا کر دیتے ہیں۔ لہٰذا اللہ جلّ شانہ یقیناً اس پر قادر ہے کہ قوت باصرہ کے استعمال پر اصوات کا ادراک پیدا کر دے یا قوتِ سامعہ کے استعمال کے بعد مبصرات کا ادراک کرا دے۔ ﴿إِنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ﴾ [البقرة: ۲۰].

والخبرُ الصّادقُ، أي: المطابقُ للواقعِ واضح رہے کہ صدق وکذب کبھی خبر کی اور کبھی مخبر کی صفت بنتے ہیں۔ جس کی وضاحت یہ ہے کہ اگر نسبتِ کلامی نسبتِ خارجی کے مطابق ہو تو اسے "صدق" کہتے ہیں، مطابق نہ ہو تو وہ "کذب" ہے۔ [1] اس تعریف کے مطابق صدق وکذب خبر کی صفت ہیں۔

اخبار عن هذا الحكم کی مطابقت وعدم مطابقت کو بھی صدق وکذب کہا جاتا ہے۔ [2] اس صورت میں صدق وکذب مخبر کی صفت ہوں گے۔ صدق وکذب کے دو

---

[1] زبان سے نکلنے والے کلام میں جو نسبت ہوتی ہے خواہ ایجابی ہو یا سلبی اسے "نسبت کلامی" کہا جاتا ہے۔ اور خارج یعنی واقع میں زید کھڑا ہے تو یہ نسبتِ خارجی ہے۔ اگر واقع میں بات اسی طرح ہو جس طرح زبان سے کہی تو اسے صدق کہیں گے، ورنہ وہ کذب ہے۔

[2] یعنی نفس الامر میں وہ چیز جس کیفیت کے ساتھ متصف ہو اس کیفیت کی خبر دینا صدق ہے۔ اور کذب اس کے برعکس ہے، یعنی نفس الامر میں وہ چیز جس کیفیت کے ساتھ متصف نہ ہو اس کیفیت کی خبر دینا کذب ہے۔

معانی کی بنا پر استعمال میں کبھی پہلے معنی کے مدنظر صادق کو خبر کی صفت قرار دیتے ہوئے الخبر الصادق کہتے ہیں اور کبھی ثانی کے پیشِ نظر خبر الصادق اضافت کے ساتھ ذکر کرتے ہیں، یعنی خبر المُخبرِ الصادق.

خبر صادق کی دو قسمیں ہیں: (1) خبر متواتر، (2) خبر رسول۔

''خبر متواتر'' اس خبر کو کہتے ہیں جو اتنے آدمیوں سے منقول ہو کہ ان سب کا کذب پر متفق ہو جانا عادۃً محال سمجھا جاتا ہو، اور خبر کے ثابت ہونے پر خود بخود علم یقینی حاصل ہو جائے۔ خبر متواتر سے حاصل ہونے والا علم ''علم ضروری'' ہے أي: الذی لا یحتاج إلی الاستدلال جیسے ہمیں گزرے ہوئے بادشاہوں، یا دور دراز مشہور شہروں کا علم خبر کے علاوہ کسی اور ذریعہ سے حاصل نہیں ہوا۔

فَهٰهُنَا أمران پہلی بات یہ ہے کہ خبر متواتر کو مفید للعلم اس لئے کہا کہ ہمیں مکہ و بغداد کے وجود کا علم خبر متواتر سے ہوا۔ اگر خبر متواتر مفید للعلم نہ ہوتی تو ہمیں وجودِ مکہ و بغداد کا علم نہ ہوتا۔ دوسری بات خبر متواتر سے حاصل ہونے والے علم کو ''ضروری'' اس لئے کہا کہ اگر خبر متواتر سے علم نظری یعنی استدلالی حاصل ہوتا تو جن میں استدلال کی اہلیت نہیں، انہیں یہ علم نہیں حاصل ہونا چاہیے، حالانکہ بچے جن میں استدلال کی صلاحیت نہیں انہیں بھی مکہ، مدینہ کے وجود اور حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کے خلیفہ ہونے کا علم حاصل ہے۔

وأمّا خبرُ النصاری بقتْلِ عیسی علیه السَّلام رہا یہ شبہ کہ اگر خبر متواتر علم ضروری کو مفید ہے، تو حضرت عیسی علیہ السلام کے قتل کے بارے میں نصاری کی خبر، اور حضرت موسی علیہ السلام کا دین ہمیشہ باقی رہنے کے بارے میں یہود کی خبر بھی تو خبر متواتر ہے۔ پھر مسلمان اس کی تکذیب کیوں کرتے ہیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ خبر متواتر کے لئے یہ شرط ہے کہ خبر دینے والے ہر دور میں اتنے افراد ہوں کہ ان کا توافق علی الکذب عادۃً محال ہو۔ نیز دورِ اول کے مخبرین واقعے کا معائنہ کرنے والے ہوں۔ مذکورہ دونوں صورتوں میں یہ شرائط موجود نہیں، کیوں کہ دورِ اول میں حضرت عیسی علیہ السلام کے قتل کی خبر دینے والوں کی تعداد چار

بتائی جاتی ہے، جن کا کذب پر متفق ہونا مستبعد نہیں۔ علاوہ ازیں وہ معائنہ کرنے والے بھی نہیں تھے، بلکہ انہوں نے یہود سے یہ خبر سن کر آپس میں مشہور کردی۔

اسی طرح یہود کی یہ خبر کہ حضرت موسی علیہ السلام نے دین موسوی کو ابدی (ہمیشہ رہنے والا دین) بتایا خبر متواتر نہیں، کیوں کہ بخت نصر بادشاہ نے جب یہودیوں کا قتل عام کیا تو ان میں اتنے افراد نہیں بچے جن کی خبر کو متواتر قرار دیا جاسکے۔ نیز یہ بھی منقول ہے کہ ابنِ راوندی زندیق نے یہودیوں میں یہ بات اپنی طرف سے گھڑ کر مشہور کردی تاکہ وہ مسلمانوں کے خلاف حجت قائم کریں۔

فإنْ قيل: خبرُ كلِّ واحدٍ لا يفيد إلا الظَّنَّ خبر متواتر کے بارے میں پہلے دعوی یعنی "خبر متواتر مفید للعلم ہے" پر اعتراض ہے کہ خبر متواتر سے علم یقینی کیسے حاصل ہوگا؟ کیوں کہ خبر متواتر اخبار آحاد کا مجموعہ ہے جن میں سے ہر ایک فرد کی خبر سے ظن حاصل ہوتا ہے، اور ظن کو ظن کے ساتھ ملانے سے یقین کیسے حاصل ہوگا؟ نیز ہر ایک خبر میں کذب کا احتمال ہے تو محتمل الکذب اخبار کا مجموعہ بھی محتمل الکذب ہی ہوگا، کیوں کہ انفرادی خاصیتیں اجتماع سے بدلا نہیں کرتیں، جیسے دس کالے حبشیوں کو اکٹھا کردینے سے وہ گورے نہیں ہوسکتے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ بسا اوقات اجتماع میں وہ قوت پیدا ہوتی ہے جو انفرادی حالت میں نہیں ہوتی، جیسے ایک بال کمزور ہوتا ہے، اور ہر شخص اسے توڑ سکتا ہے۔ مگر جب چند بالوں کو اکٹھا کرلیا جائے تو ان میں اتنی قوت پیدا ہوجاتی ہے کہ کھینچے سے نہیں ٹوٹتے۔

فإنْ قيل: الضروريات لا يقع فيها التفاوتُ خبر متواتر کے بارے میں دوسری دعوی یعنی "خبر متواتر سے علم ضروری حاصل ہوتا ہے" پر اعتراض ہے کہ یہ دعوی درست نہیں۔ کیوں کہ ضروریات میں تفاوت واختلاف نہیں ہوتا، حالانکہ خبر متواتر سے حاصل شدہ علم میں تفاوت موجود ہے، اور خبر متواتر کے مفید للعلم ہونے میں اختلاف بھی ہے۔

تفاوت اس طرح کہ ہمیں الواحدُ نصف الاثنين کا بھی علم ہے اور اسکندر بادشاہ کے وجود کا بھی علم ہے، لیکن الواحدُ نصف الاثنين کا علم اسکندر بادشاہ

کے وجود سے زیادہ قوی ہے۔تو اس تفاوت کے ہوتے ہوئے خبر متواتر سے علم ضروری کیسے حاصل ہوگا؟

اختلاف یوں ہے کہ ہنود میں سے برہمن اور سومنی (سومنات مندر کے بت کے پجاری) خبر متواتر کے مفید للعلم ہونے کے منکر ہیں، لہٰذا اگر خبر متواتر علم ضروری کو مفید ہوتی تو اس میں اختلاف نہ پایا جاتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ضروری کے افراد میں بھی کبھی تفاوت واقع ہوتا ہے، جس کا منشا التفات وتعلق کی کمی وزیادتی ہے، چنانچہ الواحدُ نصف الاثنین کی طرف ہمارا ذہن جتنا ملتفت ہوتا ہے، اتنا وجودِ اسکندر پر ملتفت نہیں ہوتا، لیکن نفس حصول علم ضروری میں کوئی تفاوت نہیں۔

ہنود کے انکار کا جواب یہ ہے کہ وہ اختلاف جس کی بنا عناد پر ہو وہ مفید للعلم الضروری ہونے میں مضر نہیں، جیسے سوفسطائیہ سب ضروریات ہی کے منکر ہو گئے، تو ان کے انکار سے کیا ضروریات کو بالکل منتفی کہا جائے؟

وَالنَّوعُ الثَّانی خبرُ الرَّسُولِ خبر صادق کی دوسری قسم "خبر رسول" یعنی اس رسول کی خبر ہے جس کی رسالت معجزہ سے ثابت ہو۔ واضح رہے کہ مدعی رسالت سے خلاف عادت کسی امر کا ظہور تا کہ لوگوں کے سامنے اس کے دعویٰ رسالت کی تصدیق ہو جائے "معجزہ" کہلاتا ہے۔ اور رسول اس انسان کو کہتے ہیں جسے اللہ تعالیٰ نے احکام کی تبلیغ کے لئے مخلوق کی طرف بھیجا ہو۔ کبھی رسول کے لئے صاحب کتاب ہونے کی شرط لگائی جاتی ہے، بخلاف نبی کے کہ وہ عام ہے۔

وهو، أی: خبرُ الرسولِ یُوجِب العلمَ الاستدلالی خبر رسول سے علم استدلالی کا فائدہ حاصل ہوتا ہے۔ اور "علم استدلالی" وہ علم ہے جو دلیل میں غور وفکر کے بعد حاصل ہو۔ "دلیل" اصولیین کے نزدیک وہ ہے جس پر نظر صحیح کرنے سے مطلوبِ خبری کا علم حاصل ہو جائے۔ اور مناطقہ کے نزدیک اس قول کا نام ہے جو قضایا سے اس طرح مرکب ہو

کہ اسے قولِ آخر مستلزم ہو۔ پہلی تعریف کی بنا پر وجودِ صانع پر دلیل محض "عالم" ہے، اور دوسری تعریف کی رو سے العالمُ حادثٌ، وكلُّ حادثٍ فله صانعٌ کا مجموعہ دلیل ہے۔

وَأمّا كَوْنُهُ مُوجِباً للعلمِ خبرِ رسول کا مفید للعلم ہونا تو ظاہر ہے کہ جسے دعوی رسالت کی تصدیق میں اللہ تعالیٰ معجزہ دے کر بھیجے گا، لامحالہ وہ جو احکام بیان کرے گا ان میں صادق ہوگا، اور جس کا صدق متیقن ہے اس کی خبر پر حصولِ علم بھی متیقن ہے۔ لیکن یہ علم استدلالی اس لئے ہے کہ دلیل پر موقوف ہوتا ہے، یعنی: هذا خبرُ من ثبتت رسالتُه بالمعجزة، وكلُّ خبرٍ شانه هكذا فهو صادقٌ، ومضمونه واقعٌ، البتہ دلیل کو بالفعل ذکر کرنا ضروری نہیں، صرف اس کا استحضار کافی ہے۔

وَالعِلمُ الثَّابِتُ به، أي: بخبر الرَّسُول يُضاهي واضح رہے کہ اگرچہ خبرِ رسول علمِ استدلالی کو مفید ہے، لیکن تیقن وثبات میں علمِ ضروری کے مشابہ ہے (1) جو محسوسات، بدیہیات اور متواترات سے ثابت ہوتا ہے کہ نہ اس میں نقیض کا احتمال ہوتا ہے اور نہ ہی وہ تشکیکِ مشکک سے زائل ہوتا ہے۔ لہٰذا خبرِ رسول سے حاصل شدہ علم میں بھی (1) ایسا یقین ہوتا ہے، (2) جس میں نقیض کا احتمال نہیں ہوتا، (3) اور نہ ہی وہ تشکیکِ مشکک سے زائل ہوتا ہے۔

فإنْ قيل: هذا إنّما يكونُ في المتواتر اشکال یہ ہے کہ ایسا علم جس میں یہ تین اوصاف (یقین، عدمِ احتمالِ نقیض، عدمِ زوال از تشکیکِ مشکک) ہوں خبرِ رسول سے اس وقت حاصل ہوگا جب وہ متواتر ہو۔ تو جب خبرِ رسول کے مفید للعلم القطعی ہونے کا مدار "تواتر" پر ہے تو اسے مستقل دوسری قسم کیوں بنایا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ خبرِ رسول سے ہماری مراد یہ ہے کہ اس کا خبرِ رسول ہونا جزماً معلوم ہو جائے، خواہ ان سے بالمشافہہ خبر سنی جائے یا تواتر سے ہم تک پہنچے یا اور کسی معتبر ذریعے سے ہمیں معلوم ہو جائے، لہٰذا خبرِ رسول

---

(1) اس وضاحت کی ضرورت اس لئے محسوس ہوئی کہ علم استدلالی ترتیبِ مقدمات کی بنا پر ہوتا ہے، اور مقدمات کی ترتیب میں غلطی کا امکان ہے، اور جہاں غلطی کا امکان ہو وہ ظنی ہوتا ہے یقینی نہیں۔

مفید للعلم الیقینی کو متواتر ہی میں منحصر خیال کرنا غلط ہے۔ البتہ یوں کہہ سکتے ہیں کہ خبر رسول کے مفید للعلم القطعی ہونے کا ایک طریقہ ''تواتر'' بھی ہے۔

وأمّا خبرُ الواحد فإنّما لم يُفِدْ العلْمَ اشکال یہ ہے کہ خبر رسول کبھی خبر واحد کی صورت میں ہوتی ہے، اور خبر واحد مفید ظن ہوتی ہے، مفید یقین نہیں ہوتی، لہٰذا خبر رسول کو علی الاطلاق مفید یقین کہنا درست نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ خبر رسول جب خبر واحد کی صورت میں ہو تو اس لئے مفید للعلم نہیں ہوتی کہ اس کے خبر رسول ہونے میں شبہ ہوتا ہے، کیوں کہ آحاد میں سہو، غفلت اور کذب کا احتمال ہے۔ اس وجہ سے نہیں کہ خبر رسول ہونے کے باوجود محض متواتر نہ ہونے کی وجہ سے مفید للعلم نہیں، ورنہ جن لوگوں نے مشافہۃً رسول اللہ ﷺ سے وہ خبر سنی ہو ان کے حق میں بھی مفید للعلم نہیں ہونی چاہیے، کیوں کہ تواتر نہیں پایا گیا، حالانکہ بالمشافہہ رسول سے سننے والے کے حق میں خبر واحد مفید للعلم ہوتی ہے۔

فإنْ قيل: فإذا كانَ متواتراً أو مسموعاً رہا یہ شبہ کہ جب خبر رسول متواتر ہو یا رسول سے مشافہۃً سنی ہوئی ہو تو علم ضروری کو مفید ہونی چاہیے، کیوں کہ متواترات اور محسوسات کا علم ضروری ہوا کرتا ہے، حالانکہ خبر رسول کو مفید للعلم الاستدلالی ہونا بتایا گیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں دو چیزیں ہیں: (1) اس خبر کے بارے میں خبر رسول ہونے کا علم کہ یہ الفاظ یا یہ کلام خبر رسول ہے، (2) اس خبر رسول سے مستفاد ہونے والے حکم کے مضمون کا علم۔ تواتر یا سماع سے صرف اس خبر کا خبر رسول ہونا ثابت ہوتا ہے، یعنی اس بات کا یقین حاصل ہوتا ہے کہ یہ خبر رسول ہے۔ لیکن اس خبر کے مدلول و مضمون کا علم تواتر یا سماع سے ثابت نہیں ہوتا، [1] بلکہ اس کے مضمون پر یقین اس وقت ہوگا جب اس بات میں غور و فکر کیا جائے کہ رسول کی خبر کس شان کی ہوتی ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ استدلالی علم علم بوقوع

---

[1] کیوں کہ مضمون کے صادق ہونے کا علم حضور ﷺ سے براہِ راست خبر سننے کے لوازمات میں سے نہیں، جیسے مشرکین مکہ نے آپ ﷺ سے کئی اخبار بالمشافہہ سنی تھیں، لیکن انہیں علمِ ضروری حاصل نہیں ہوا۔ معلوم ہوا کہ آپ ﷺ سے سنی ہوئی خبر کے مضمون کے صادق ہونے کا علم ''علم استدلالی'' ہے۔

مضمون خبرالرسول ہے اور ضروری الثبوت كونُ الخبر خبرَ الرسول ہے۔

مثلاً حضور ﷺ کے قول: البينةُ على المدعى، واليمين على من أنكر کے بارے میں تواتر سے معلوم ہوا کہ یہ خبر رسول ہے، لہٰذا یہ علم تو "ضروری" ہوگا۔لیکن اس سے مستفاد ہونے والے مضمون، یعنی شرعاً گواہ پیش کرنا مدعی پر واجب ہے، اگر وہ گواہ پیش نہ کر سکے تو مدعا علیہ سے قسم لی جائے گی۔اس وجوب کا علم "استدلالی" ہوگا جو ان مقدمات کے استحضار کے بعد حاصل ہوگا: یہ خبر رسول ہے جس کا علم ہمیں تواتر سے ہوا (صغری)، اور جو خبر رسول ہو اس کا مضمون حق ہوتا ہے (کبری)، لہٰذا اس کا مضمون بھی حق ہوگا۔

فإنْ قيل: الخبرُ الصَّادِقُ المفيدُ للعلم لا يَنحَصِر شبہ یہ ہے کہ خبر صادق مفید للعلم کو دو قسموں: متواتر اور خبر رسول میں منحصر کرنا درست نہیں، کیوں کہ اللہ جلّ شانہ کی خبر، فرشتہ کی خبر، اہل اجماع کی خبر اور وہ خبر واحد جو محتف بالقرائن ہو مثلاً: زید کے سفر سے عنقریب واپس آنے کو لوگ جانتے ہیں۔اتنے میں ایک آدمی آکر آنے کی خبر دیتا ہے تو زید کے خاندان والے اس کے گھر کی طرف ملاقات کے لئے جاتے ہیں، تو ایسی خبر واحد اور مذکورہ اخبار کے مفید للعلم ہونے میں کوئی شک نہیں۔لہٰذا خبر واحد مفید للعلم کا دو قسموں میں انحصار صحیح نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں خبر سے وہ خبر مراد ہے جو قرائن سے قطع نظر محض خبر ہونے کی حیثیت سے عام طور پر مفید للعلم ہو۔شبہ میں مذکورہ اخبار میں سے اللہ جلّ شانہ کی خبر، فرشتوں کی خبر عام مخلوق کے لئے اس وقت مفید للعلم ہوگی جب اس کا علم رسول کے واسطے سے ہو، کیوں کہ اللہ جل شانہ یا فرشتے عام لوگوں سے ہم کلام نہیں ہوتے، لہٰذا یہ خبر رسول کے حکم میں داخل ہے۔جب کہ خبر اجماع متواتر میں داخل ہے، کیوں کہ اہل اجماع اتنے افراد ہوتے ہیں جن کا توافق علی الکذب عادۃً محال ہو۔

خبر اہل اجماع کے بارے میں ایک جواب یہ بھی دیا گیا کہ یہ خبر فی نفسہ مفید للعلم نہیں، بلکہ جو دلائل اجماع کی حجت پر دال ہیں ان پر نظر کرتے ہوئے مفید للعلم ہے، لہٰذا یہ مقسم

ہی سے خارج ہے، کیوں کہ مقسم وہ خبر ہے جو محض خبر ہونے کی حیثیت سے (قطع نظر عن الاستدلال) مفید للعلم ہو۔ لیکن اس جواب کے مطابق خبر رسول بھی مقسم سے خارج ہوگی، کیوں کہ یہ بھی بعد النظر والاستدلال مفید للعلم ہوتی ہے، لہٰذا یہ جواب صحیح نہیں۔

وأمَّا العقلُ وهو قوةٌ للنَّفْسِ عقل نفس کی وہ قوت ہے جس کی وجہ سے نفس حصول علوم وادراکات کے قابل ومستعد ہو۔ واضح رہے کہ عقل کی دوسری تعریف: ''عقل اس جبلی صفت کا نام ہے جس کے ہوتے ہوئے سلامتِ آلات، یعنی حواسِ ظاہرہ وباطنہ کی سلامتی کے وقت ضروریات کا علم لازم ہو'' کا یہی مآل ہے۔ بعض حضرات نے عقل کی تعریف یوں کی کہ ''عقل اس جوہر کو کہتے ہیں جو بواسطہ ترتب مقدمات غائبات کا، اور بواسطہ مشاہدہ محسوسات کا ادراک کرے۔ اس تعریف کی بنا پر روح اور عقل ایک ہی چیز ہوگی، جسے یہ لوگ نفس ناطقہ سے تعبیر کرتے ہیں۔

فهو سببٌ للعلم أيضاً صَرَّح أسبابُ العلم ثلاثۃ میں عقل کا سبب علم ہونا ظاہر تھا۔ اس کے باوجود عقل کے سبب علم ہونے کی دوبارہ تصریح اس لئے کی کہ نظر عقل کے مفید للعلم ہونے میں عقلا کا اختلاف ہے۔ مثلاً سمنیہ اور ملاحدہ کہتے ہیں کہ عقلیات اور نظریات میں بکثرت اختلاف ہوتا ہے، لہٰذا ان میں نظرِ عقل سبب علم نہیں۔ جب کہ بعض فلاسفہ نے الٰہیات میں علما کے اختلاف کی وجہ سے نظرِ عقل کے سببِ علم ہونے کا انکار کیا۔ کہتے ہیں کہ اگر عقل مفید للعلم ہوتی تو اختلاف اور آراء میں تضاد نہ ہوتا۔

والجوابُ أنَّ ذلك ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ سمنیہ وملاحدہ کے ''اختلاف'' کو بنا قرار دینا صحیح نہیں، کیوں کہ اس کا منشا فسادِ نظر ہے، لہٰذا نظر صحیح من العقل کے مفید علم ہونے میں یہ اختلاف جو ناشی عن فساد النظر ہے قادح نہیں۔ علاوہ ازیں ان کا یہ کہنا کہ ''کثرتِ اختلاف نظر عقل کے مفید للعلم نہ ہونے پر دال ہے'' درحقیقت نظر عقل سے استدلال کرنا ہے، تو جس کی مخالفت کی تھی وہی بات بالآخران کے قول سے ثابت ہوگئی۔

فإنْ زعمُوْا أنَّه معارضةٌ للفاسد بالفاسد اگر اس کے جواب میں وہ یہ

کہیں کہ جمہور کا قول ''نظر عقل مفید للعلم ہے'' یہ فاسد ہے، اور ہمارا استدلال بھی فاسد ہے، اور قول فاسد کے رد کے لئے مقدمۂ فاسدہ بھی کافی ہے۔ تو ہم ان سے پوچھتے ہیں کہ نظر عقل کے مفید للعلم نہ ہونے پر آپ نے جو ''کثرت اختلاف'' کو دلیل بنایا اس سے کوئی علم حاصل ہوتا ہے یا نہیں؟ اگر علم حاصل ہو تو فاسد نہ رہا کما قلتم اور اگر کسی قسم کے علم کو مفید نہ ہو تو اس سے ہمارے دعوی کا رد ہی نہ ہوا، کیوں کہ رد جب ہوگا کہ ہم نے جس کا انکار کیا یعنی مفید للعلم نہ ہونے کا، اسے آپ ثابت کر دیں، لیکن جب آپ کی دلیل سے کوئی علم حاصل نہ ہوا تو اس کا اثبات کیسے ہوگا؟

فإنْ قيل: كونُ النظر مفيداً للعلم إن كان جمہور کے قول ''نظر عقل مفید للعلم ہے'' اس پر شبہ ہے کہ آپ کا یہ قول ضروری ہے یا نظری؟ اگر ضروری ہے تو اس میں اختلاف کیوں واقع ہوا؟ اگر نظری ہے تو اس نظری کو ثابت کرنے کے لئے کسی دلیل کی ضرورت ہوگی، اور اس دعوی کو ثابت کرنے کے لئے جو بھی دلیل دی جائے گی وہ پہلے قضیے، یعنی: كُلُّ نظرٍ صحيحٍ فهو مفيدٌ للعلم کا جز ہوگی اور اس قضیہ کلیہ کا فرد ہونے کی وجہ سے اس قضیے پر موقوف ہوگی۔ اگر اُس دلیل سے اِس قضیہ کلیہ کو ثابت کریں گے تو حاصل یہ ہوگا کہ قضیہ کلیہ اس دلیل پر موقوف ہے، اور دلیل کا ثبوت اس قضیہ پر موقوف ہے۔ یہ اثبات النظر بالنظر ہے، جو ''دَور'' ہے وهو محالٌ.

جواب: نظر عقل کو مفید للعلم الضروری کہا جائے یا نظری دونوں صورتوں میں یہ شبہ درست نہیں۔ کیوں کہ اسے مفید للعلم الضروری کہنے کی صورت میں اختلاف ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ مختلف فیہ قضیہ بدیہی ہونے سے خارج ہو جائے، اس لئے کہ بسا اوقات بعض لوگ عناداً خلاف کرتے ہیں۔ نیز بعض کے حق میں نقصان ادراک کی وجہ سے بدیہی چیزیں بھی مخفی ہو جاتی ہیں، کیوں کہ لوگوں کی عقل میں تفاوت تو فطرتاً ہوتا ہے، لہٰذا عین ممکن ہے کہ جو چیز درمیانے لوگوں کے حق میں بدیہی ہو وہی چیز ادنی طبقے کی نظر میں نظری ہو جائے۔

علاوہ ازیں دوسری شق یعنی نظری ماننے کی صورت میں لزومِ دور کا دعوی درست نہیں،

کیوں کہ دور اس وقت لازم آئے گا کہ: كُلُّ نظرٍ صحيحٍ مفيدٌ للعلم کو نظری مان کر اسے ایسی دلیل سے ثابت کیا جائے جو نظری ہو، حالانکہ کبھی نظری ضروری المقدمات دلیل سے ثابت ہو جاتا ہے۔ اگر چہ اس میں نظر بمعنی کسب العقل پایا جاتا ہے، مگر نظری بمعنی محتاج الی الاستدلال نہیں ہوتا کہ اثبات النظر بالنظر لازم آئے، جیسے: العالمُ متغيرٌ، وكل متغيرحادثٌ اس سے حدوثِ عالم کا علم علمِ ضروری حاصل ہوگا۔ اور اس نظرِ خاص کے مفید للعلم ہونے میں کسی کو شبہ نہیں۔

واضح رہے کہ افادۂ علم قضیہ مشخصہ مذکورہ کی خصوصیت نہیں، ورنہ اس قسم کے دوسرے ضروری المقدمات قضایا مفید للعلم نہ ہوتے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ قضیہ مذکورہ اس لئے مفید للعلم ہے کہ اس کی ترتیب شرائط کے مطابق صحیح ہے، چاہے اس کے مقدمات ضروری ہوں یا نظری، اور یہی ہمارا مدعا ہے۔

وَمَا ثَبَتَ منه، أي: مِنَ العلم عقل سے ثابت شدہ علم کی دو قسمیں ہیں: ضروری، اکتسابی کیوں کہ عقل سے جو علم مستفاد ہوتا ہے یا تو نظر وفکر کی احتیاج کے بغیر عقل کی اول توجہ سے حاصل ہوگا، اسے ''ضروری'' کہتے ہیں، جیسے: الكلُّ أعظمُ من الجزء، والواحدُ نصف الاثنين جب کل اور جز کا معنی اور ایک اور دو کا معنی معلوم ہوگا تو مذکورہ حکم سمجھنے میں مزید غور وفکر کی ضرورت نہیں ہوگی۔

اور اگر عقل کی اول توجہ سے حاصل نہ ہو، بلکہ استدلال یعنی دلیل میں غور کرنے کے بعد علم مستفاد ہو تو اسے ''اکتسابی'' کہتے ہیں۔ استدلال عام ہے، چاہے ''دلیل لمی'' یعنی علت سے معلول پر استدلال ہو، جیسے آگ دیکھ کر دھویں کی خبر دینا یا ''دلیل انی'' یعنی معلول سے علت پر استدلال ہو، جیسے دھواں دیکھ کر آگ کا پتہ لگالینا۔

مذکورہ تشریح کے مطابق ضروری کے مقابلہ میں استدلالی کو اکتسابی کہنا بطریق اطلاق العام علی الخاص ہے۔ کیوں کہ ''اکتسابی'' وہ علم ہے جو اسباب کے ذریعے قصداً واختیاراً حاصل ہو۔ اور اسباب عام ہیں چاہے نظر عقل ہو یا استعمال حواس یا توجہ عقل من غیر فکر

قصداً و اختیاراً۔ جب کہ "استدلالی" صرف وہ علم ہے جو اول پر صادق آتا ہے یعنی دلیل میں غور وفکر کرنے کے بعد حاصل ہو۔ چونکہ "اکتسابی" سب (دلیل میں غور وفکر سے حاصل ہو، اختیار وقصد سے اسباب کے ذریعے حاصل ہو) کو شامل ہے، لہٰذا دونوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے جو استدلالی ہو وہ اکتسابی بھی ہے ولا عکس، جیسے رؤیت سے حاصل ہونے والا علم اکتسابی ہے کہ رؤیت اختیار کے قبیل سے ہے، لیکن استدلالی نہیں، کیوں کہ اس میں ترتیب مقدمات نہیں۔

وأمّا الضَّرُوری فقد یُقالُ فی مقابلةِ الاکتِسابی مذکورہ تقسیم میں ضروری کو اکتسابی کا قسیم قرار دیا گیا کہ علم کی دو قسمیں ہیں: ضروری، اکتسابی، لیکن صاحب "بدایہ" کے کلام سے اشتباہ ہوتا ہے، کیوں کہ انہوں نے "ضروری" کو قسیم بھی بتایا، پھر اسے اکتسابی کی قسم میں بھی شمار کیا، حالانکہ ایک ہی شیٔ قسیم الشیٔ اور قسم الشیٔ کیسے ہو سکتی ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ضروری کے دو اطلاق ہیں: (1) اکتسابی کے مقابلہ میں، اس اطلاق میں ضروری کی تعریف یہ ہے کہ "جو مخلوق کے قصد واختیار کے بغیر حاصل ہو، لہٰذا حواس وغیرہ سے حاصل شدہ بدیہی علوم جن میں اختیار صرف ہوتا ہے وہ "ضروری" سے نکل جائیں گے اور "اکتسابی" میں شمار ہوں گے۔

دوسرا اطلاق استدلالی کے مقابلہ میں ہے، یعنی جو فکر ونظر کے بغیر حاصل ہو وہ "ضروری" ہے۔ اس تعریف کی رو سے حواس سے حاصل شدہ علوم کو جس طرح اکتسابی کہا جاتا ہے، اسی طرح ضروری بھی کہا جائے گا، یعنی ضروی از قسم اکتسابی ہوگا۔

لہٰذا صاحب "بدایہ" کی تقسیم میں بھی اشکال نہیں ہوگا، کیوں کہ انہوں نے "قسیم" اس ضروری کو قرار دیا جو اختیاری نہ ہو بلکہ اضطراری ہو، جیسے بھوک پیاس کا ادراک، یا بلا ارادہ کسی چیز پر نظر پڑ جائے یا کان میں آواز آجانے پر جو علم حاصل ہو۔ اور "قسم" اس ضروری کو قرار دیا جو استدلالی کے مقابل ہے یعنی الحاصل من غیر فکر ونظر اگرچہ اختیار ہی سے ہو۔

والإلهام لَيْسَ مِنْ أَسْبَابِ المعرِفَة بِصِحَّةِ الشَيْء اگر چہ بحث اسبابِ علم کی ہو رہی ہے، لیکن ليس من أسباب العلم کے بجائے ليس من أسباب المعرفة کہنا اس پر تنبیہ کے لئے ہے علم اور معرفت ایک ہی چیز ہے۔

الہام یعنی ''اللہ تعالیٰ بندے کے دل میں بطریق فیض کوئی اچھی بات محض اپنے فضل و کرم سے ڈال دے'' اگر چہ بعض صوفیہ وروافض کے نزدیک اسبابِ علم میں سے ہے، مگر اہلِ حق کے نزدیک یہ سببِ علم نہیں، (1) کیوں کہ بعض وقت وساوس سے التباس ہو جاتا ہے، جس بنا پر ممکن ہے کہ القائے شیطانی کو القائے رحمانی سمجھ بیٹھے۔ نیز بعض وقت مرادِ الہام میں اشتباہ پڑ جاتا ہے، لہٰذا ممکن ہے کہ جو مطلب وہ سمجھے وہ مراد باری تعالیٰ نہ ہو۔

ثم الظاهرُ أنّه أراد (2) واضح رہے کہ الہام کے سببِ علم نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ عام مخلوق کے حق میں یہ سببِ علم نہیں۔ نیز خواص کے الہام بھی دوسرے پر الزام وحجت کے درجہ میں مفید للعلم نہیں۔ البتہ اگر الہام نصوص وقواعدِ شریعت کے مخالف نہ ہو تو خواص کے حق میں۔ جن پر الہام ہوتا ہو۔ مفید للعلم ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اسلاف واکابر سے الہامی علوم منقول ومدون پائے جاتے ہیں۔ اگر یہ بالکل ہی ناقابل اعتبار ہوتا تو ان کا اتنا اہتمام کیوں کیا جاتا؟

وأمّا خبرُ الواحدِ وتقليدُ المجتهد (3) خبرِ واحد یا تقلید کے اسبابِ علم سے خارج ہو جانے میں کوئی حرج نہیں، کیوں کہ خبرِ واحد تو مفید للظن ہے، اور تقلید میں اگر چہ اعتقادِ جازم پایا جاتا ہے، مگر یہ اعتقاد ممکن الزوال ہے، لہٰذا یہ دونوں مصنف کی رائے میں

---

(1) لہٰذا یہ اشکال بھی درست نہیں کہ اسبابِ علم کو تین میں منحصر کرنا باطل ہے، کیوں کہ الہام بھی سببِ علم ہے۔

(2) یہ دراصل اس اشکال کا جواب ہے کہ الہام کو اسبابِ علم سے نکالنا درست نہیں، کیوں کہ الہام کی وجہ سے صاحبِ الہام کو علم حاصل ہوتا ہے جیسا کہ حدیث میں ہے: ألهمني ربي۔ اسی طرح سلفِ صالحین سے ایسی حکایات منقول ہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ الہام صاحبِ الہام کے لئے سببِ علم ہے۔

(3) یہ اس اشکال کا جواب ہے کہ اسبابِ علم کو تین میں منحصر کرنا درست نہیں، کیوں کہ عادل کی خبرِ واحد مفیدِ علم ہوتی ہے، اسی طرح تقلیدِ مجتہد بھی مفیدِ علم ہے۔

علم میں داخل ہی نہیں۔ بناءً على أنّ العلم هو صفةٌ يتجلّى بها المذكور تجلياً تامًا، ولا يوجد التجلي التامُّ فيهما.

والعالمُ، أي: ما سوى الله یہاں سے اصل مقصود "اثبات وجود صانع" کا بیان ہے۔ جس کی توضیح یہ ہے کہ عالم حادث ہے، کیوں کہ عالم کی دو قسمیں ہیں: اعیان، اعراض۔ اور یہ دونوں حادث ہیں، لہٰذا عالم بھی حادث ہے، اور ہر حادث کے لئے کوئی محدث ضروری ہوتا ہے، لہٰذا نتیجہ یہ نکلا کہ محدث عالم ذات باری تعالیٰ ہے۔

واضح رہے کہ اللہ جلّ شانہ کی ذات وصفات [1] کے علاوہ جتنی چیزیں ہیں ان میں سے ہر ایک جنس کو بھی "عالم" کہا جاتا ہے، جیسے عالم الاجسام، عالم الاعراض، عالم الحیوان وغیرہ، اور سب کے مجموعہ کو بھی "عالم" کہتے ہیں۔ "عالم" اصل میں اسے کہا جاتا ہے جو دوسری شئ کے پہچاننے کی علامت ہو، چونکہ موجودات صانع کی معرفت کا ذریعہ ہیں، اس لئے ماسوی اللہ جمیع موجودات کو عالم کہا جانے لگا۔

بجميع أجزائه مُحدَثٌ حدوث عالم کا بیان ہے، چونکہ فلاسفہ بعض اجزاء عالم کو قدیم مانتے ہیں اور بعض کو حادث، لہٰذا صراحتاً ان کی تردید کرنے کے لئے بجميع أجزائه کی قید بڑھائی، یعنی اہل حق کے نزدیک عالم بجميع أجزائه حادث ہے (یعنی عدم سے وجود میں آیا)۔

فلاسفہ کا مذہب یہ ہے آسمان مع مادہ وصورتِ جسمیہ کے قدیم ہے، نیز عناصر اربعہ یعنی: آگ، ہوا، پانی، مٹی اپنے مادے اور صورت نوعیہ کے ساتھ قدیم یعنی قدیم بالزمان ہیں۔

---

[1] صفات باری تعالیٰ لفظ "عالم" بمعنی "اللہ تعالیٰ کے علاوہ تمام موجودات" سے اس لئے خارج ہیں کہ وہ ذاتِ باری تعالیٰ کا غیر نہیں، کیوں کہ غیر ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کا دوسری چیز سے جدا ہونا ممکن ہو، جب کہ صفاتِ باری تعالیٰ مثلاً: حیات، قدرت، علم وغیرہ کا باری تعالیٰ سے جدا ہونا محال ہے۔ واضح رہے کہ صفاتِ باری تعالیٰ جس طرح غیر ذات نہیں اسی طرح عینِ ذات بھی نہیں، کیوں کہ متکلمین کے نزدیک "عین" ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دونوں چیزوں کا مفہوم ایک ہو، حالانکہ ذات وصفاتِ باری تعالیٰ دونوں کا مفہوم ایک نہیں۔

صورت نوعیہ کے ساتھ قدیم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان کی صور شخصیہ اگر چہ حادث ہیں، مگر مادہ کبھی بھی کسی نہ کسی صورت سے خالی نہیں ہوتا۔ آگ، ہوا، پانی، مٹی ہمیشہ کسی نہ کسی صورت میں موجود رہتے ہیں۔

نعم أطلقوا القول بحدوث ما سوى الله یہ ایک اشکال کا جواب ہے۔ اشکال یہ ہے کہ فلاسفہ بھی ماسوی اللہ تعالیٰ کو حادث کہتے ہیں تو آپ کس طرح ان کی طرف اجسام فلکیہ اور عناصر اربعہ کے قدیم ہونے کی نسبت کرتے ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ان کے نزدیک حادث دو معانی میں استعمال ہوتا ہے:[1]

① حادث بمعنی محتاج الی الغیر، چاہے زمانہ کے اعتبار سے وہ حادث ہو یا قدیم، جسے دوسرے لفظوں میں وہ "حادث بالذات" سے تعبیر کرتے ہیں۔

② حادث بمعنی مسبوق بالعدم، اسے حادث بالزمان کہتے ہیں۔ حادث بالزمان تو قدیم کے منافی ہے، لیکن حادث بالذات قدیم بالزمان کے ساتھ جمع ہوسکتا ہے۔ تو ان کا ماسوی اللہ کو حادث کہنا حادث بمعنی "محتاج الی الغیر" کے پیش نظر ہے۔ اور چونکہ یہ معنی ہمارے نزدیک معتبر نہیں، اس لئے ہم ان کی طرف یہ نسبت کرتے ہیں کہ وہ اجسامِ فلکیہ اور عناصر کے قدیم ہونے کے قائل ہیں۔

إذْ هو أعيانٌ وأعراضٌ حدوث عالم کی دلیل یہ ہے کہ عالم اعیان واعراض میں منحصر ہے، اور اعیان واعراض حادث ہیں، لہٰذا عالم حادث ہے۔ واضح رہے کہ ماتن نے کبری اور دلیل کبری کو اس لئے بیان نہیں کیا کہ وہ طویل ابحاث پر مشتمل ہے جو اس مختصر کے لائق نہیں۔ اور صغری کی دلیل یہ ہے کہ موجودات ممکنہ یا تو قائم بالذات ہوں گے یا قائم بالغیر۔ اگر قائم بالذات ہوں تو اعیان ہیں، اگر قائم بالغیر ہوں تو اعراض ہیں۔

---

[1] بالفاظ دیگر ان کے ہاں قدیم کی دو قسمیں ہیں: قدیم ذاتی، قدیم زمانی۔ قدیم ذاتی اسے کہتے ہیں جو غیر کا محتاج نہ ہو، اور قدیم زمانی وہ ہے جو غیر کا محتاج ہو، مگر اس پر کبھی عدم طاری نہ ہوا ہو۔ ہم اس تقسیم کے قائل نہیں، کیوں کہ ہمارے نزدیک قدیم وہ ہے جو مسبوق بالعدم نہ ہو، اور حادث وہ ہے جو مسبوق بالعدم ہو۔

ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين پھر قائم بالذات کی دو تفسیریں ہیں۔ متکلمین کے نزدیک قائم بالذات یہ ہے کہ شئی اپنے تحیُّز یعنی وجود في المكان بحيث يقبل الإشارة الحسية میں غیر کے تحیُّز کے محتاج نہ ہو، بلکہ بذات خود اس کا حیز (مکان) پایا جائے، جیسے شجر وحجر زمین وآسمان۔ یہ اشیاء اگر چہ حیز (مکان) میں پائی جاتی ہیں، مگر ان کا وجود بنفسہ ہے، حیز کے تابع نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف منتقل ہونے پر بھی ان کا وجود باقی رہتا ہے۔ بخلاف عرض کے کہ اس کا وجود وتحیُّز موضوع ومحل کے وجود وتحیُّز کے تابع ہے، بذات خود محل سے علیحدہ حیز میں نہیں پایا جاسکتا، اس لئے کہ عرض کا انتقال من المحل ممتنع ہے، جیسے سیاہی وسفیدی کسی کپڑے یا بدن میں ہو کر ہی پائی جاتی ہے، خود بخود نہیں پائی جاتی۔ على هذا القياس حرکت وسکون، اجتماع وافتراق، ماکولات کا ذائقہ، مشمومات کا رائحہ، یہ سب اپنے اپنے محل ہی میں پائی جاتی ہیں۔

وعِنْدَ الفلاسفةِ معنى قيامِ الشيءِ بذاته فلاسفہ کے نزدیک قائم بالذات کا معنی یہ ہے کہ شئی اپنے وجود میں محل کی طرف محتاج نہ ہو۔ اور قائم بالغیر ہونے کا مطلب یہ ہے دو چیزوں کے درمیان اختصاص ناعتی ہو، یعنی ایک شئی دوسری شئی کے ساتھ ایسی خصوصیت سے قائم ہو کہ ایک کو موصوف اور دوسری کو صفت بنایا جاسکے، خواہ موصوف متحیز ہو، جیسے: جسمٌ أسودُ اور زيدٌ عالم میں جسم اور زید متحیز ہیں یا موصوف متحیز نہ ہو، جیسے صفات باری تعالیٰ اور مجردات۔

متکلمین اور فلاسفہ کی تعریفوں میں فرق یہ ہے کہ متکلمین کی تعریف خاص ہے، کیوں کہ ان کے نزدیک قائم بالذات کے لئے متحیّز ہونا ضروری ہے، لہٰذا ذات باری تعالیٰ اور مجردات عین میں داخل نہیں ہوں گے۔ بخلاف فلاسفہ کے کہ ان کی تعریف میں تحیُّز کی قید نہیں تو واجب تعالیٰ اور عقول ونفوس مجردہ عین میں داخل رہیں گے۔

على هذا القياس متکلمین کے نزدیک عرض کی تعریف میں "محل کے تحیُّز" کی قید کی وجہ سے صفات باری تعالیٰ جو قائم بذاتہ ہیں عرض میں سے نہیں ہوں گی۔ بخلاف فلاسفہ

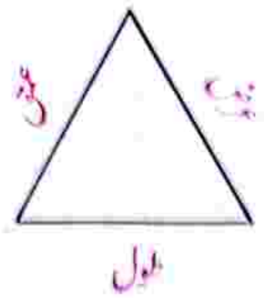
کے کہ انہوں نے اس میں بھی تحیز کی قید نہیں لگائی محض اختصاص بالمحل سے تعریف کی ہے، لہٰذا صفات باری عزاسمہ ان کے نزدیک عرض میں داخل ہو جائیں گی۔

وَهُوَ إِمَّا مركَّبٌ وهو الجسمُ اعیان (یعنی جو قائم بالذات ہو) کی دو قسمیں ہیں: اعیان مرکبہ، اعیان مفردہ۔ اگر عین اجزاء سے مرکب ہو تو اسے ''جسم'' کہتے ہیں اور اگر مرکب نہ ہو تو ''جوہر فرد'' ہے جو بالفعل تقسیم قبول نہیں کرتا کہ اسے وجود خارجی میں کاٹ کر یا توڑ کر منفک کیا جا سکے، نہ ذہن اس کے اجزاء کی تعیین کر کے وہمی تقسیم پر قادر ہوتا ہے اور نہ فرض عقل اس کی تقسیم کو جائز رکھتی ہے۔ اسے جزء لا یتجزی بھی کہا جاتا ہے۔

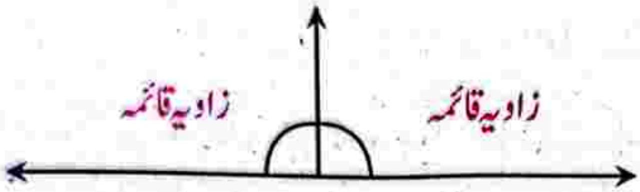
وَعِنْدَ البعضِ لا بُدَّ له من ثلاثَةِ أجزاء حکماء کے نزدیک جسم کی ترکیب ہیولی اور صورت جسمیہ سے ہوتی ہے، جب کہ متکلمین کے نزدیک جسم کی ترکیب اجزائے لا یتجزی سے ہے۔ پھر متکلمین کا اس بات میں اختلاف ہے کہ جسم کی ترکیب میں کتنے اجزاء کی ضرورت ہے؟

جمہور اشاعرہ کہتے ہیں کہ کم از کم دو جز یا اس سے زیادہ ہوں، کیوں کہ جسم ما يقبل القسمة کو کہا جاتا ہے اور جو کم از کم دو اجزاء سے مرکب ہو اس کی تقسیم الی الجزئین ہو سکتی ہے۔

بعض اشاعرہ کے بقول کم از کم تین جز ہونا ضروری ہے، کیوں کہ جسم اسے کہتے ہیں جس میں تین بُعد: طول، عرض، عمق پائے جائیں۔ ان ابعاد سے متعارف معنی مراد نہیں کہ لمبے خط کو طول اور اس سے چھوٹے خط کو عرض، اور گہرائی کو عمق کہا جائے۔ بلکہ ان کے نزدیک ابعاد مفروض ہیں جسے پہلے فرض کیا جائے وہ طول، دوسرے نمبر پر فرض کیا جانے والا عرض اور تیسرے نمبر پر مفروض عمق ہے، چاہے چھوٹا بڑا ہو یا نہ ہو، اس میں گہرائی پائی جائے یا نہ پائی جائے۔ لہٰذا جب ایک جز کے برابر دوسرا جز رکھا جائے تو ایک بعد ہوگا، پھر جب ان دونوں کے ملتقی پر اوپر سے ایک جزء رکھا جائے تو ایک مثلث جوہری ہو جائے گا جس میں تین بُعد جوہری ہوں گے، اول کو طول، ثانی کو عرض، ثالث کو عمق کہا جائے گا ہکذا۔



بعضوں کے نزدیک جسم آٹھ اجزاء سے مرکب ہوتا ہے۔انہوں نے ابعادِ ثلاثہ کے ساتھ یہ شرط بھی لگائی ہے کہ ان میں زوایا قائمہ [1] پر تقاطع ہونا چاہیے۔تقاطع کا یہ مطلب ہے کہ دوسری جانب بھی کھڑے خط کو لمبا کرنے سے ایسے اور دو زاویئے پیدا ہو جائیں۔

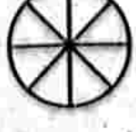


اور ایسا تقاطع آٹھ جز سے کم میں نہیں ہوسکتا، دو جز سے طول ہوا، اوران دونوں جز کے ملتقی کی جانبین میں دو جز رکھنے سے عرض متقاطع پیدا ہوگا۔
اب عمقاً تقاطع کے لئے اوپر اور چار جز رکھنے پڑیں گے، لہٰذا آٹھ جز سے تقاطع علی زوایائے قائمہ بین الابعاد الثلاثہ متحقق ہوگا، اس سے کم میں نہیں ہوگا جیسے



ولیس هذا نزاعاً لفظیاً جسم کے اجزاء میں یہ اختلاف "نزاع لفظی" نہیں، جیسے بعضوں نے کہا کہ **لامناقشة فی الاصطلاح** جس نے جیسے چاہا اصطلاح

[1] ایک خط مستقیم پر دوسرا خط کھڑا کرنے سے دونوں جانب اگر برابر دو گوشے پیدا ہوں تو ان میں سے ہر ایک کو قائمہ زاویہ کہا جاتا ہے، جیسے



ٹھہرالی۔ ❶ بلکہ یہ اختلاف معنوی ہے کہ عرف ولغت میں جسم جس کے مقابلہ میں ہے اس کا مصداق کیا ہے؟ اس کی تعیین ہی میں اختلاف ہے کہ ''جسم'' جس معنی کے لئے وضع کیا گیا، اس میں صرف ترکیب کافی ہے یا ابعاد ثلاثہ کا تحقق ضروری ہے۔ اپنی جانب سے صرف اصطلاح مقرر کرنے میں اختلاف نہیں کہ اسے اختلاف لفظی کہا جائے۔

جمہور اشاعرہ نے دو جز کی ترکیب سے جسم کے تحقق پر یوں استدلال کیا کہ دو دو اجزاء سے مرکب دو جسموں میں سے کسی ایک پر جب ایک جز کا اضافہ کردیا جائے تو کہا جاتا ہے: هذا أجسم من ذلك، لہٰذا اس میں ایک جز کی زیادتی سے زیادتی جسمیت کا حکم لگایا جارہا ہے، اور کسی چیز کی زیادتی کا تحقق خود اس چیز کے تحقق کے بعد ہوتا ہے، لہٰذا معلوم ہوا کہ جسمیت کے تحقق کے لئے محض ترکیب کافی ہے۔ مگر اس استدلال میں کلام ہے، کیوں کہ بحث جسم کے معنی اسمی میں ہے، صفتی میں نہیں اور مذکورہ مثال میں تفضیل باعتبار صفت ہے، کیون کہ یہ جسامۃ سے مشتق ہے جس کے معنی ضخامت اور موٹاپا کے ہیں، جیسے کہا جاتا ہے جَسُمَ الشَّيءُ یہ چیز موٹی ہوگئی، فهو جسيمٌ وجسامٌ.

أو غير مركَّبٍ كالجوهَرِ عین مرکب ہو تو اسے جسم کہتے ہیں، مرکب نہ ہو یعنی فعلاً، وهماً، عقلاً ❷ کسی اعتبار سے بھی تقسیم قبول نہ کرے تو اسے ''جزء لایتجزی'' کہتے ہیں۔ فلاسفہ جزء لایتجزی کے وجود کو تسلیم نہیں کرتے، اور جسم کو ہیولی وصورۃ سے مرکب مانتے ہیں۔ ❸

---

❶ صاحب موافقات پر رد ہے، کیوں کہ وہ کہتے ہیں کہ جسم کی ترکیب میں اختلاف، اختلاف لفظی ہے جس کا تعلق اصطلاح سے ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ یہ اختلاف لفظی نہیں بلکہ معنوی ہے۔

❷ تقسیم فعلی اسے کہتے ہیں جس کے اجزاء خارج میں بالفعل موجود ہوں۔ تقسیم وہمی اور فرضی اسے کہتے ہیں جس کے اجزاء خارج میں بالفعل موجود نہ ہوں۔ پھر تقسیم وہمی اور فرضی میں یہ فرق ہے کہ تقسیم وہمی میں تقسیم قوت واہمہ کرتی ہے، اور قوت واہمہ کی تقسیمات متناہی ہوتی ہیں، جب کہ تقسیم فرضی میں تقسیم قوت عاقلہ کرتی ہے، جس کی تقسیمات غیر متناہی ہوتی ہیں۔

❸ جزء لایتجزی کے ابطال پر فلاسفہ کی دلیل یہ ہے کہ جب دو جزئین کے درمیان ایک جز فرض کیا جائے تو درمیان والا جز دونوں کے اتصال کے لئے مانع ہوگا یا نہیں؟ اور دونوں صورتیں باطل ہیں۔ =

وأقوى أدلة إثبات الجزء متکلمین کے نزدیک جسم جزءلا یتجزی سے مرکب ہے۔اور جزءلا یتجزی کے اثبات کی قوی تر دلیل یہ ہے کہ حکماء کے ہاں یہ بات مسلم ہے کہ کرہ حقیقی ❶ کو جب سطح حقیقی ❷ پر رکھ دیا جائے تو اس کرہ کا اتصال سطح حقیقی کے ساتھ ناقابل تقسیم جز سے ہوگا۔وہی جز جزلا یتجزی ہے، کیوں کہ اگر وہ قابل تقسیم ہو تو کم از کم اس کے دو اجزاء ہوں گے جنہیں آپس میں ملانے سے بالفعل خط پیدا ہوگا تو کرہ حقیقی میں بالفعل خط موجود ہو جائے گا، حالانکہ کرہ میں بالفعل خط موجود نہیں ہوتا، لہٰذا معلوم ہوا کہ کرہ کا اتصال سطح حقیقی کے ساتھ ناقابلِ تقسیم جز سے ہے۔وہی جز، جزءلا یتجزی ہے۔

وأشهرها عند المشايخ وجهان: الأول جزءلا یتجزی کے اثبات پر متکلمین کے نزدیک اس کے علاوہ اور دو دلیلیں بہت مشہور ہیں: پہلی یہ کہ قاعدہ ہے جسم کا چھوٹا بڑا ہونا اجزائے جسم کی کمی وزیادتی کے سبب ہوا کرتا ہے، لہٰذا اگر اجزائے جسم جزءلا یتجزی تک منتہی نہ ہوں، بلکہ جسم میں انقساماتِ غیر متناہیہ جاری ہو سکیں جیسا فلاسفہ کا مذہب ہے، تو مختلف جسموں کے اجزاء میں کمی زیادتی متحقق نہیں ہوگی، کیوں کہ کمی اور زیادتی متناہی میں ہوتی ہے کہ ایک خاص حد میں پہنچ کر ایک کے اجزاء ختم ہو جائیں اور دوسرے کے اور زیادہ ہوں۔

= پہلی صورت اس لئے کہ اس صورت میں درمیان والے جز کا ایک حصہ دائیں جانب والے جز کے ساتھ، اور دوسرا حصہ بائیں جانب والے جز کے ساتھ متصل ہوگا تو درمیان والا جز منقسم ہو جائے گا۔اسی طرح دائیں اور بائیں جز والے اجزاء بھی منقسم ہوں گے کہ ان کا ایک حصہ درمیانے جز کے ساتھ متصل ہے اور دوسرا نہیں۔اس طرح یہ تینوں اجزاء متجزی ہو جائیں گے، لہٰذا جزءلا یتجزی کا کوئی وجود نہیں۔دوسری صورت اس لئے باطل ہے کہ اگر درمیان والا جز طرفین کے باہم ملنے سے مانع نہ ہو تو طرفین میں سے ہر ایک جز درمیان والے جز میں گھس کر دوسرے سے جا ملے گا۔چونکہ یہ اجزاء جوہر ہیں تو اس صورت میں جوہر میں تداخلِ جوہر لازم آئے گا اور تداخل جوہر محال ہے۔جب دونوں صورتیں باطل ہو گئیں تو جزلا یتجزی کا وجود بھی باطل ہو گیا۔

❶ کرہ حقیقی اس گول جسم کو کہتے ہیں جس کے وسط میں نقطہ موجود ہو، اس نقطہ سے سطح کی طرف خارج ہونے والے سب خطوط برابر ہوں جیسے۔نقشہ نمبر ۴

یہ بات بھی یاد رہے کہ کرہ میں خط مستقیم بالفعل نہیں ہوتا، کیوں کہ خط منتہائے سطح ہوتا ہے، اور کرہ کی سطح منتہی نہیں ہوتی۔

❷ سطح حقیقی سے مراد سطح مستوی ہے، اور سطح مستوی وہ ہوتا ہے جس میں خطوط مستقیم کھینچنا ممکن ہو۔

اور غیر متناہی اسے کہا جاتا ہے جس کا سلسلہ کہیں ختم نہ ہو، تو اجزائے غیر متناہیہ میں کمی و زیادتی متحقق نہ ہونے کی وجہ سے سب اجسام غیر متناہی اجزاء پر مشتمل ہوں گے اور باعتبار اجزاء مساوی ہوں گے۔ لہٰذا اس سے لازم آئے گا کہ تمام اجسام کا حجم وموٹاپن یکساں ہو، بلکہ لازم آتا ہے کہ رائی کا دانہ پہاڑ کے برابر ہوجائے۔ چونکہ غیر متناہی تقسیم کا قائل ہونا رائی کے دانے اور پہاڑ کو برابر کہنے کو مستلزم ہے تو ثابت ہوا کہ تقسیم ایک حد پر جا کر رک جاتی ہے، اور وہی جزء لا یتجزیٰ ہے۔

والثّانی أنَّ اجتماعَ أجزاءِ الجسم لیس لذاته متکلمین کی دوسری مشہور دلیل یہ ہے کہ جسم کے اجزاء کا اکٹھا ہونا جسم کے ذاتی اور طبعی اقتضا سے نہیں، ورنہ ان میں کسی طرح انفکاک وافتراق نہ ہوتا، کیوں کہ ذاتی چیز سے ذات کبھی جدا نہیں ہوسکتی، حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ جسم میں انفکاک وافتراق پیدا ہوتا رہتا ہے، لہٰذا ثابت ہوگیا کہ جسم کے اجزاء کا منتشر ہونا ممکن ہے۔ اور یہ بات مسلَّم ہے کہ ہر ممکن کے ایقاع پر باری تعالیٰ قادر ہے۔ لہٰذا ہم کہیں گے کہ باری تعالیٰ جسم کے اجزاء کو یہاں تک الگ الگ کرنے پر قادر ہے کہ اس سے آگے اور تجزیہ محال ہو۔ اسی درجہ پر پہنچ کر ہم کہیں گے کہ اب صرف جزء لا یتجزیٰ رہ گیا جس کی اور تجزی محال ہے۔

اگر پھر بھی کہا جائے کہ اور بھی تجزی ممکن ہے تو اس میں بھی جس درجے تک تجزی ممکن ہے قدرتِ باری تعالیٰ کا نفوذ ماننا پڑے گا۔ اس کے آگے پھر جزء لا یتجزیٰ رہے گا۔ اور اگر ممکن ہوتے ہوئے بھی نفوذِ قدرت نہیں مانتے تو اللہ جلَّ شانہ کے حق میں عجز لازم آئے گا، وھو صریح الکفر لہٰذا اس درجہ تک قدرت ماننی پڑے گی کہ اس کے آگے اور ممکن نہیں، بلکہ محال ہے، وہی جزء لا یتجزیٰ ہے۔ اور محال میں قدرت مؤثر نہ ہونے سے اللہ جلَّ شانہ کی طرف عجز کی نسبت لازم نہیں آتی۔

والکلُّ ضعیفٌ، أمّا الأول شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اثبات جزء کی یہ سب دلیلیں ضعیف ہیں، کیوں کہ پہلی دلیل (کرہ والی) سے زیادہ سے زیادہ نقطہ غیر منقسمہ ثابت

ہوتا ہے، اور نقطے کا حلول اپنے محل یعنی خط میں حلول سریانی نہیں [1] کہ نقطہ کے ناقابل تقسیم ہونے کی وجہ سے محل جو ہر کا ناقابل تقسیم ہونا لازم آئے، [2] بلکہ یہ حلول طریانی ہے جس میں حال محل کے محض مجاور ہوتا ہے، اور اس میں سرایت نہیں کرتا۔ اس میں ایک کے انقسام سے دوسرے کا انقسام لازم نہیں آتا، لہٰذا عدم انقسام نقطہ سے عدم انقسام محل لازم نہیں آئے گا۔ [3]

وَأَمَّا الثَّانِي وَالثَّالِث دوسری اور تیسری دلیل اس لئے ضعیف ہیں کہ ان دونوں کی بنا اس پر ہے کہ "فلاسفہ کے نزدیک جسم بالفعل اجزاء غیر متناہیہ سے مرکب ہے۔" حالانکہ فلاسفہ یہ نہیں کہتے، بلکہ ان کا قول یہ ہے کہ جسم غیر متناہی تقسیم کو بالقوۃ قبول کرتا ہے، اور وہ بھی بایں معنی کہ یہ تقسیم کہیں نہیں رکتی، اور بالفعل جسم میں اجزاء نہیں ہوتے۔ بلکہ جس طرح جسم دیکھنے میں ایک شئ واحد متصل ہے، اسی طرح حقیقت میں بھی ہے۔

اور دوسری دلیل میں کہا گیا کہ "جسم کا چھوٹا بڑا ہونا اجزئے جسم کی کمی وزیادتی کے سبب ہوا کرتا ہے" یہ بات درست نہیں، کیوں کہ چھوٹا بڑا ہونا اجزاء کی قلت وکثرت کی بنا پر نہیں، بلکہ جسم طبعی کے ساتھ جو مقدار قائم ہے، اس کے اعتبار سے عظم وحجم اور صغر ہوا کرتا ہے۔ [4]

تیسری دلیل اس لئے کمزور ہے کہ جسم میں اجزاء بالفعل تو نہیں، البتہ افتراق لاالی نہایہ ممکن ہے، یعنی کوئی جزء ایسا نہیں نکلے گا جس کی تقسیم نہ ہو سکے، بلکہ اس میں بھی تقسیم ممکن

---

[1] حلول سریانی اسے کہتے ہیں کہ حال نے محل کے ہر ہر جز میں اس طرح حلول کیا ہو کہ ایک کی طرف اشارہ کرنا دوسرے کی طرف اشارہ کرنا ہو، جیسے دودھ اور اس کی سفیدی کہ سفیدی دودھ کے ہر ہر جز میں اس طرح موجود ہے کہ دودھ کی طرف اشارہ سفیدی کی طرف اشارہ ہے۔ اور حلول طریانی اسے کہتے ہیں کہ حال نے محل کے ہر ہر جز میں حلول نہ کیا ہو جیسے نقطہ کا حلول خط میں طریانی ہے۔

[2] یہ اس اشکال کا جواب ہے کہ جب نقطہ ایک ناقابل تقسیم عرض ہے، اور ناقابل تقسیم عرض کے لئے ایسا محل ہونا چاہیے جو ناقابل تقسیم ہو، اور وہی محل جزء لا یتجزی ہے، لہٰذا نقطے کا ثبوت جزء لا یتجزی کے ثبوت کو مستلزم ہے۔

[3] کیوں کہ نقطہ خط کا منتہی ہوتا ہے۔ خط کے ہر ہر جز میں موجود نہیں ہوتا، لہٰذا نقطہ کا ثبوت جزء لا یتجزی کے ثبوت کو مستلزم نہیں۔

[4] جیسے روئی کی دھنائی کی جائے تو اجزاء کی کمی بیشی کے بغیر جسم بڑا ہو جاتا ہے، اور جب اسے دبایا جائے تو اجزاء کی کمی بیشی کے بغیر اس کا جسم چھوٹا ہو جاتا ہے۔

ہوگی۔ [1] لاالی نہایہ کا معنی یہ ہے: لا تقف عند حدٍّ لا يجرى التقسيمُ بعده. [2]

واضح رہے کہ جس طرح متکلمین کے دلائل کمزور ہیں۔ اسی طرح فلاسفہ کے دلائل بھی کمزور ہیں۔ اس وجہ سے امام رازی رحمہ اللہ نے اس مسئلے میں توقف کیا۔

فإنْ قيل: هل لهذا الخلافِ ثمرةٌ یہ اشکال نہ ہو کہ جزء لایتجزی کی بحث سے متکلمین کو کیا سروکار؟ یہ آخر کون سا عقیدہ ہے جس پر نجات موقوف ہے؟ کیوں کہ بہت سے امور جو عقائد حقہ کے خلاف ہیں جزء کے اثبات کے بعد ان سے نجات مل جاتی ہے، مثلاً ہیولی اور صورة کا قصہ جو قدم عالم کے عقیدہ تک مفضی ہے۔ اسی طرح حرکتِ افلاک کا دائمی ہونا یا آسمان میں خرق والتیام کا امتناع یہ سب نفی جزء لایتجزی پر مبنی ہیں۔ اگر جزء لایتجزی ثابت ہوجائے تو ان خرافات باطلہ سے بآسانی نجات مل جائے گی۔

والعرضُ ما لا يقوم بذاته عرض اس ممکن کو کہتے ہیں جو بذاتِ خود قائم نہ ہو، بلکہ قائم بالغیر ہو۔ متکلمین کے نزدیک قائم بالغیر کا مطلب یہ ہے کہ وہ اپنے تحیز وجود في المكان بحيث يقبل الإشارة الحسية میں غیر کے تحیز کا تابع نہ ہو۔ جب کہ فلاسفہ کے نزدیک قائم بالغیر کا مطلب یہ ہے کہ غیر کے ساتھ اس کا ایسا تعلق ہو جس کی وجہ سے اسے صفت بنانا اور غیر کو اس کا موصوف بنانا درست ہو۔

عرض کی یہ تفسیر درست نہیں کہ "جس کا تعقُّل وتصور محل کے بغیر ممکن نہ ہو" جیسا کہ بعض کا گمان ہے، کیوں کہ اس تعریف کے مطابق تعریف صرف اعراضِ نسبیہ اضافیہ کو شامل

---

[1] یعنی جسم کے اندر تمام تقسیمات بالفعل موجود کرنے سے جزء لایتجزی اس وقت ثابت ہوتا کہ مزید تفریق اور تقسیم ممکن نہ ہوتی، حالانکہ اللہ تعالیٰ اس بات پر قادر ہے کہ جسم کو تقسیم کرتے کرتے کسی حد پر نہ ٹھہرے۔ لہٰذا جب تقسیمات کی کوئی حد وانتہا نہیں تو جزء لایتجزی ثابت نہیں ہوا۔

[2] اگر چہ انقسامات کا حاصل متناہی ہوگا، جیسے عدد غیر متناہی ہے یا مقدورات باری تعالیٰ غیر متناہی ہیں بمعنی لا تقف عند حدٍّ ورنہ جو عدد بھی گنے جائیں متناہی ہوں گے، اور جتنے مقدورات وجود میں آئیں گے سب متناہی ہوں گے، مگر کہیں یہ سلسلہ نہیں رکے گا۔

ہوگی، اعراض غیر نسبیہ اس سے خارج ہو جائیں گے۔ ❶

وَيَحْدُثُ فِي الْأَجْسَامِ وَالْجَوَاهِرِ عرض اجسام اور جواہر کے ساتھ ہوکر پایا جاتا ہے۔ بعض حضرات نے اس جملہ کو عرض کی تعریف کا تتمہ قرار دیا تا کہ صفات باری تعالیٰ سے احتراز ہو جائے۔ جب کہ بعض نے کہا کہ یہ تعریف میں سے نہیں، بلکہ عرض کے حکم کا بیان ہے۔ عرض کی مثالوں میں الوان، اکوان، طعوم اور روائح وغیرہ ہیں جن کی تفصیل درج ذیل ہے۔

الوان: لون کی جمع بمعنی رنگ۔ بعض کے نزدیک بنیادی رنگ صرف دو ہیں: سیاہی اور سفیدی، جب کہ بعض کے نزدیک بنیادی رنگ پانچ ہیں: دو مذکورہ اور ان کے علاوہ اور بھی تین ہیں: سرخی، سبزی، زردی، اور باقی دوسرے رنگ انہی کی ترکیب سے بنتے ہیں۔

اکوان: یعنی حصول فی الحیز۔ اس کی چار قسمیں ہیں: (1) اجتماع، (2) افتراق، (3) حرکت، (4) سکون۔ ❷

طعوم: یعنی ذائقے۔ ذائقے کی بنیادی اقسام نو ہیں: (1) مرارت (تلخی)، (2) حرقت (تیزی)، (3) ملوحت (نمکینی)، (4) عفوصة (ظاہر زبان کا سکڑ جانا)، (5) حموضت (ترشی)، (6) قبض (زبان کے ظاہر و باطن کا سکڑ جانا)، (7) حلاوت (شیرینی)، (8) دسومت (چربی پن)، (9) تفاہت (بے مزگی)۔ ان کی ترکیب سے اور بے شمار انواع پیدا ہوتی ہیں۔

روائح: رائحہ کی بہت سے انواع ہیں، اور ہر نوع کے لئے کوئی خاص نام نہیں۔ مذکورہ اعراض میں سے اکوان کے علاوہ باقی سب صرف جسم ہی میں عارض ہوتے ہیں۔

---

❶ اعراض کی نو قسمیں ہیں: (1) کم، (2) کیف، (3) این، (4) متی، (5) وضع، (6) ملک، (7) اضافت، (8) فعل، (9) انفعال۔ کم اور کیف اعراض غیر نسبیہ ہیں اور باقی اعراض نسبیہ ہیں۔

❷ دو جسموں کا اس طرح ہونا کہ ان کے درمیان تیسرا نہ آسکے "اجتماع" کہلاتا ہے۔ اور اگر تیسرے جسم کا آنا ممکن ہو تو اسے "افتراق" کہتے ہیں۔ کسی چیز کا دو وقتوں میں دو جگہوں میں ہونا "حرکت" ہے، اور ایک جگہ میں ہونا "سکون" کہلاتا ہے۔

وإذا تقرَّرَ أنّ العالمَ أعيانٌ وأعراضٌ جب یہ بات ثابت ہو چکی کہ کل عالم یا اعیان ہے یا اعراض، اور اعیان جسم اور جوہر میں منحصر ہیں، اور یہ سب کے سب حادث ہیں تو لامحالہ عالم بھی حادث ہوگا۔

اعراض میں سے بعض کا حادث ہونا بالمشاہدہ، اور بعض کا بالدلیل ثابت ہے۔ مثلاً سیاہی کے بعد سفیدی، یا گرمی کے بعد سردی، یا نور کے بعد ظلمت، ان اعراض کا حادث ہونا بالمشاہدہ ثابت ہے۔ اور بعض اعراض کا حدوث دلیل سے ثابت ہے، اور دلیل عدم کا طاری ہونا ہے، جیسے مذکورہ مثالوں میں جو عرض موجود ہوگی اس کی ضد معدوم ہوگی، اور کسی چیز کا معدوم ہونا حدوث کی دلیل ہے۔

اور معدوم ہونا حدوث کی دلیل اس لئے ہے کہ جو چیز قدیم ہوتی ہے وہ کبھی فنا نہیں ہوتی، کیوں کہ اگر قدیم واجب بالذات ہو تب تو اس کا فنا نہ ہونا ظاہر ہے۔ [1] اور اگر واجب بالذات نہ ہو بلکہ ممکن ہو تو وہ کسی فاعل وعلت کا محتاج ہوگا جو اس کے وجود کو عدم پر ترجیح دے، [2] اور وہ علت مرجحہ ممکن نہیں ہوسکتی، کیوں کہ اس صورت میں تسلسل لازم آئے گا جو محال ہے، لہٰذا لازماً علت مرجحہ وفاعل واجب لذاتہ ہوگا، جس سے ممکن کا صدور قصد واختیار کے بغیر ہوگا [3] اور جو چیز کسی قدیم ذات سے بالایجاب صادر ہو وہ بھی قدیم ہوتی ہے، کبھی معدوم نہیں ہوتی۔ ورنہ تخلّف المعلول عن العلۃ لازم آئے گا، اور یہ نقصان فی العلۃ کے ثبوت کو مستلزم ہے، اور واجب تعالیٰ میں نقصان پایا جانا ممتنع ہے۔ [4] الحاصل!

---

[1] کیوں کہ واجب لذاتہ اسے کہتے ہیں جس کا وجود ضروری ہو، اور اس کا عدم محال ہو۔

[2] کیوں کہ ہر ممکن علت کا محتاج ہوتا ہے۔

[3] کیوں کہ قصد واختیار کے بعد پایا جائے تو قبل القصد والارادہ معدوم ہوگا تو قدیم، قدیم نہیں رہے گا۔ اور یہ خلاف مفروض ہے، اس لئے کہ ہم نے اس ممکن کو قدیم مانا ہے، تو جب صدور بالاختیار باطل ہے تو صدور بطریق الایجاب ہوگا۔

[4] لہٰذا قدیم اگر ذاتِ واجب نہ ہو تو اس کی طرف مستند بطریق الایجاب ہونا متعین ہوگیا، اور ایسے قدیم پر فنا طاری نہیں ہوسکتا، بلکہ وہ مستمر الوجود ہوگا۔

قدیم خواہ واجب لذاتہ ہو یا ممکن بہر صورت اس کا عدم محال ہے، لہٰذا ہمارا مدعا القِدَم يُنافي العَدَم ثابت ہوا۔

وأما الأعيان فإنها لا تخلو عن الحوادث اعیان کے حدوث کی دلیل شکل اوّل کی صورت میں ہے کہ اعیان کا حادث ہونا اس لئے ہے کہ یہ حوادث سے کبھی خالی نہیں ہوتے، اور جو حوادث سے خالی نہ ہو وہ حادث ہی ہوتا ہے۔ صغریٰ یعنی حوادث سے خالی نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اعیان حرکت وسکون سے کبھی جدا نہیں ہو سکتے، اور حرکت و سکون دونوں حادث ہیں جو اعیان کے ساتھ قائم ہوتے ہیں، لہٰذا ثابت ہوا کہ اعیان حوادث سے خالی نہیں۔

اعیان حرکت وسکون سے اس لئے خالی نہیں کہ جسم یا جوہر کے لئے مکان یا حیز ضروری ہے۔ لہٰذا اگر اس وقت حاضر سے پہلے بھی اسی حیز یا مکان میں تھا تو ساکن ہے، ورنہ متحرک کہلائے گا۔ متکلمین کے قول: الحركةُ كونان في آنين في مكانين، والسكونُ كونان في آنين في مكانٍ واحدٍ کا یہی مطلب ہے۔ [1]

فإن قيل: يجوز أن لا يكون مسبوقاً اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اعیان کا حرکت وسکون میں منحصر ہونے کا دعویٰ باطل ہے، کیوں کہ بعض اعیان ایسے ہیں جو نہ متحرک ہیں نہ ساکن، جیسے کسی چیز کے پیدا ہونے کا آن فرض کیا جائے تو اس سے پہلے اس پر کوئی آن گزرا ہی نہیں، نہ اس مکان میں نہ دوسرے مکان میں۔ لہٰذا آنِ حدوث کے اعتبار سے وہ جسم نہ ساکن ہوگا نہ متحرک۔ حالانکہ آپ کہتے ہیں کہ کوئی عین حرکت وسکون سے خالی نہیں ہوسکتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ مثال کے پیشِ نظر اگر چہ ہمارا یہ کہنا غلط ثابت ہوجاتا ہے کہ "کوئی جسم حرکت وسکون سے خالی نہیں ہوتا"، مگر یہ اشکال ہمارے لئے

---

[1] یعنی حرکت میں دو کون ہوتے ہیں: ایک کونِ سابق، دوسرا مسبوق۔ اسی طرح دو آن ہوتے ہیں: ایک آنِ سابق، دوسرا آنِ لاحق اور مکان بھی دو ہوتے ہیں: ایک کونِ سابق کا مکان، دوسرا کونِ مسبوق کا مکان۔ اور سکون میں دو کون، دو آن اور ایک مکان ہوتا ہے۔

مضر نہیں، کیوں کہ یہ اشکال اسی وقت صحیح ہوگا جب ہمارے اصل دعوی حدوث کو مانا جائے۔ ❶ اور دعوی حدوث ثابت کرنا ہی ہمارا مقصد ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ ہمارا کلام ان اعیان کے بارے میں ہے جن پر متعدد اکوان اور متعدد ازمنہ گزر چکے ہوں، اور جو عین آن حدوث میں عدم سے خروج کرتا ہے وہ ہماری بحث سے خارج ہے۔ ❷

وأمّا حدوثُهما فلأنّهما من الأعراض حرکت وسکون کا حادث ہونا ظاہر ہے کہ یہ دونوں از قبیل اعراض ہیں جو باقی نہیں رہتے۔ نیز حرکت کی ماہیت میں ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف انتقال پایا جاتا ہے، اور یہ بات قدیم ہونے کے منافی ہے۔ اسی طرح ہر سکون پر عدم طاری ہوسکتا ہے، کیوں کہ ہر جسم حرکت کے قابل ہے اور قدیم میں عدم نہیں آسکتا، لہٰذا حرکت وسکون حادث ہیں، اس لئے جسم وجوہر جنہیں حرکت یا سکون لازم ہے وہ حادث ہوں گے، ورنہ حوادث کا ازل میں پایا جانا اور قدیم کہلانا لازم آئے گا جو محال ہے۔ ❸

وههنا أبحاثُ الأوّل ابحاث سے اشکالات مراد ہیں۔ پہلا اشکال یہ ہے کہ مذکورہ دلیل سے جمیع عالم کا حادث ہونا جب ثابت ہوگا جب یہ دو باتیں ثابت ہوجائیں: (1) اعیان کا انحصار جواہر واجسام میں ہے، (2) ممکن قائم بالذات غیر متحیز کا وجود ممتنع ہے۔ حالانکہ اس پر کوئی دلیل نہیں، کیوں کہ فلاسفہ اجسام وجواہر کے علاوہ عقول اور نفوس مجردہ کے

---

❶ یعنی آن حدوث میں اعیان حادث ہیں۔ باقی رہا حرکت اور سکون سے خالی ہونا تو یہ ایک دلیل کا مقدمہ ہے، اور دلیل کے مقدمات مقصود نہیں ہوتے، مقصود مدعا کا اثبات ہوتا ہے۔

❷ بالفاظ دیگر یہاں بات ان اجسام کے بارے میں ہے جن پر زمانہ مدید گزر چکا ہو، ورنہ حوادثات یومیہ کا کون منکر ہے کہ ان کے اثبات کے درپے ہو۔

❸ کیوں کہ جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو، یعنی محل حوادث ہو وہ اس لئے حادث ہوگی کہ اگر اسے حادث نہ مانا جائے، بلکہ ازلی مانا جائے تو اس کے ساتھ حوادث کو بھی ازلی ماننا پڑے گا۔ لہٰذا حوادث کا ازلی ہونا لازم آئے گا، حالانکہ حادث ازلی نہیں ہوسکتا، اس لئے کہ حادث پر عدم طاری ہوتا ہے، اور ازلیت اور عدم کے درمیان منافات ہے، اس لئے معلوم ہوا کہ جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو وہ حادث ہوتی ہے۔

قائل ہیں، (1) لہذا جب تک انہیں باطل نہ کیا جائے مدعا ثابت نہیں ہوگا۔ (2)

اس کا جواب یہ ہے کہ جن ممکنات کا وجود ثابت ہو چکا، ان کا حدوث بیان کرنا مقصود ہے، اور ما ثبت وجودہ صرف اعیانِ متحیزہ اور اعراض میں منحصر ہے، کیوں کہ عقول ونفوس مجردہ کے وجود کے جتنے دلائل ہیں سب اثبات مدعا کے لئے ناکافی ہیں جس کی تفصیل مطولات میں ہے۔

الثّانی أنّ ما ذُكِرَ لا يدلُّ دوسرا اشکال یہ ہے کہ مذکورہ دلیل (3) سے بعض اعراض کا حدوث معلوم ہوا سب کا معلوم نہیں ہوا، کیوں کہ بہت سے اعراض ایسے ہیں جن کا حدوث یا ان کے اضداد کا حدوث مشاہدہ سے معلوم نہیں ہوتا، مثلاً آسمان میں جو اعراض پائے جاتے ہیں شکلیں روشنیاں وغیرہ، وہ سب مدرک بالمشاہدہ نہیں۔ (4) حالانکہ مدعا تمام اعراض کو حادث ثابت کرنا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جب بعض اعراض کا حادث ہونا مشاہدہ سے معلوم ہو گیا، اور یہ بھی ثابت ہو گیا کہ محلِّ حوادث حادث ہوا کرتا ہے، جس سے تمام اعیان کا حادث ہونا معلوم ہو چکا، تو جتنے اعراض ان کے ساتھ قائم ہوں گے ان سب کا حادث ہونا بالکل واضح ہو جاتا ہے، کیوں کہ محل حادث ہو اور حال قدیم ہو یہ کیسے ہو سکتا ہے؟ (5)

---

(1) عقول اور نفوس مجردہ قائم بالذات ہونے کی وجہ سے اعیان ہیں، اور متحیز وقابلِ اشارہ نہ ہونے کی وجہ سے نہ تو اجسام میں سے ہیں اور نہ جوہر فرد میں سے ہیں۔

(2) کیونکہ فلاسفہ کے نزدیک اعیان کا اجسام اور جواہر فردہ میں انحصار باطل ہے، اور مذکورہ دلیل اسی انحصار پر مبنی ہے۔

(3) یعنی بعض اعراض کا حدوث مشاہدہ سے اور بعض کا دلیل سے ثابت ہے، اور دلیل عدم کا طاری ہونا ہے۔

(4) جب ان کا حدوث مشاہدہ سے ثابت نہیں تو ان کے اضداد کا معدوم ہونا بھی معلوم نہیں ہو سکتا۔ جب اضداد کا معدوم ہونا معلوم نہیں تو "عدم" ان اضداد کے حدوث پر کیسے دلیل ہوگی، کیوں کہ "عدم" اس وقت دلیل حدوث ہو سکتی ہے جب ان کا معدوم ہونا معلوم ہو۔

(5) بالفاظِ دیگر آسمان اعیان ہے، اور اعیان حادث ہوتے ہیں، اور حدوثِ اعیان مستلزم ہے حدوثِ اعراض کو، لہذا جب اعراض کا حدوث ثابت ہوا تو ہمارا مقصود ثابت ہو گیا، اگرچہ ان اعراض کا حدوث مشاہدہ سے معلوم نہ ہو۔

الثالثُ أنَّ الأزل ليس عبارةً تیسرا اشکال یہ ہے کہ پہلے جو کہا گیا کہ ''جسم و جوہر جنہیں حرکت وسکون لازم ہے وہ حادث ہیں، ورنہ حوادث کا ازل میں پایا جانا اور قدیم کہلانا لازم آئے گا جو محال ہے۔'' اگر ازل سے مراد کوئی حالتِ مخصوصہ اور وقت معین ہے کہ جسم کے اس میں ہونے سے حادث کا بھی وہاں ہونا لازم آئے تو یہ بات درست نہیں، کیوں کہ ازل اسے نہیں کہا جاتا، بلکہ ازل سے مراد یہ ہے کہ اس کا کوئی اول نہ ہو یا جانب ماضی میں غیر متناہی زمانوں میں کسی چیز کا مستمر الوجود ہونا ازل کہلاتا ہے۔ اور اس معنی کے اعتبار سے حرکات حادثہ ازلی ہو سکتی ہیں، یعنی حرکت کا کوئی اول نہیں، جو بھی حرکت فرض کی جائے اس سے پہلے دوسری حرکت ہوگی، لہٰذا مطلق حرکت قدیم ہے، اور ہر ایک جزئی حادث ہے اور یہی فلاسفہ کا مذہب ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ [1] مطلق کا کوئی مستقل وجود نہیں، بلکہ وہ جزئیات کے ضمن میں پایا جاتا ہے۔ جب تمام جزئیات حادث ہیں تو مطلق کیسے قدیم ہوگا؟

الرَّابع أنَّه لو كان كُلُّ جسمٍ چوتھا اشکال یہ ہے کہ دلیل کی بنا اس پر تھی کہ ''ہر جسم حیز میں ہے'' اور اسے تسلیم کر لینے سے لازم آئے گا کہ اجسام غیر متناہی ہوں، کیوں کہ ''حیز'' نام ہے اس جسم کے سطحِ باطن کا جو متمکن کے سطحِ ظاہر سے ملا ہوا ہو۔ تو جس جسم کے سطحِ باطن کو متمکن کا مکان بتایا گیا، چونکہ وہ بھی جسم ہے، اس لئے اس کا بھی کوئی نہ کوئی مکان ہوگا، اور وہ بھی کسی دوسرے جسمِ حاوی کا سطحِ باطن ہوگا، پھر اس جسمِ حاوی کا بھی کوئی اور مکان ہوگا **فتذهب السلسلةُ إلى وجود أجسامٍ غير متناهية** اور غیر متناہی اجسام کا پایا جانا محال ہے، لہٰذا یہ دعویٰ ہی صحیح نہیں۔

---

[1] اصل جواب یہ ہے کہ اگر ہم مان لیں کہ ازل حالتِ مخصوصہ سے عبارت نہیں، بلکہ اس کا معنی یہ ہے ''جس کی ابتدا نہ ہو اور اس کا وجود مستمر ہو'' تو کہا جائے گا کہ پھر بھی حوادث ازلی نہیں ہو سکتے، کیوں کہ حوادث کے وجود کی ابتدا ہوتی ہے، اور یہ مستمر الوجود نہیں ہوتے۔ اگر چہ بعض حوادث ایسے ہیں جن کے وجود کی ابتدا کا ہمیں علم نہیں، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ حادث نہیں، کیوں کہ عدمِ علم عدمِ حدوث کو مستلزم نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مکان اور حیز متکلمین کے نزدیک اس موہوم خلا کو کہا جاتا ہے جو جسم متمکن سے پُر ہو جائے اور خلا کے ابعاد جسم کے ابعاد میں اس طرح نفوذ کر جائیں کہ دونوں کے اُبعاد میں وہمی انطباق ہو جائے، لہٰذا متکلمین کے نزدیک جسم متمکن دوسرے جسم کا محتاج نہیں کہ اجسام غیر متناہیہ کے وجود کا اشکال ہو۔ البتہ چونکہ فلاسفہ جو سطح باطن للجسم الحاوی کو مکان کہتے ہیں ان پر یہ اشکال عائد ہوگا۔

والمُحْدِثُ للعالَم هُو الله مذکورہ دلائل سے عالم کا حادث ہونا واضح ہو چکا، اور یہ بدیہی بات ہے کہ حادث خود بخود موجود نہیں ہوتا، بلکہ اس کے لئے کسی محدث اور موجد کا ہونا ضروری ہے، [1] لہٰذا عالم کا پیدا کرنے والا اللہ تعالیٰ ہے جو واجب الوجود ہے، یعنی اس کا وجود ذاتی ہے اور وہ اپنے وجود میں غیر کی طرف بالکل محتاج نہیں۔

ہم نے محدث عالم کو واجب الوجود اس لئے کہا کہ:

① اگر اس کا وجود واجب نہ ہو بلکہ جائز ہو تو وہ خود حادث اور من جملۃ العالم ہوگا جو محدث عالم نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ خود عالم میں داخل ہونے کے ساتھ محدث عالم کہنے کی صورت میں شئ کا اپنی ذات کے لئے علت ہونا لازم آئے گا، اور یہ باطل ہے۔

② نیز یہ بات بھی پہلے گزری کہ "عالم" کو عالم اسی لئے کہا جاتا ہے کہ وہ وجودِ صانع کے لئے علامت ہے۔ تو اگر عالم کا صانع من جملۃ العالم ہو تو شئ اپنی ذات کے لئے علامت ہوگی وهو أيضاً باطلٌ بداهةً.

وقريبٌ من هذا ما يُقال یہی حاصل ہے ان حضرات کے کلام کا جنہوں نے وجوبِ صانع پر یوں دلیل قائم کی کہ جمیع ممکنات کے مُحدِث کا واجب ہونا ضروری ہے، کیوں کہ اگر وہ ممکن ہو تو خود اپنے وجود میں محتاج الی العلۃ ہوگا، پھر تمام ممکنات کا مُوجد کیسے ہو سکتا

---

[1] کیوں کہ حادث کے دو جانب ہوتے ہیں: ایک جانب وجود اور دوسرا جانب عدم، تو جانب وجود کو جانب عدم پر ترجیح دینے کے لئے کوئی مرجح درکار ہے، کیوں کہ بغیر مرجح کے کسی ایک جانب کو ترجیح دینا ممتنع ہے، اور وہ مرجح محدث ہے، لہٰذا معلوم ہوا کہ ہر محدث کے لئے مُحدِث اور صانع ہوتا ہے، اور مُحدِث عالم اللہ تعالیٰ ہے۔

ہے؟ ورنہ علة الشيء لنفسه أو لعلله لازم آئے گا وهما باطلان [1]

وقد يتوهم أن هذا دليل بعض حضرات نے مذکورہ دلیل سے یہ خیال کیا کہ وجود صانع کی اس دلیل میں بطلان تسلسل کا ذکر نہیں آتا، [2] مگر درحقیقت اس میں بھی بطلان تسلسل کی ایک دلیل کی طرف اشارہ ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر سلسلۂ ممکنات کو لاالی نہایہ ترتیب دیں تو یہ مجموعہ سلسلہ غیر متناہی بوجہ ممکن ہونے کے علت کا محتاج ہوگا۔ لہٰذا یا تو جمیع ممکنات کے لئے علت جمیع ممکنات ہی ہوں گی، فلزم أن يكون الشيء علةً لنفسه وهو محالٌ یا پھر بعض کو جمیع کے لئے علت بنایا جائے گا، اس میں بھی علۃ الشیٔ لنفسہ لازم آئے گا، کیوں کہ یہ بعض بھی تو جمیع میں داخل ہے۔ نیز اس صورت میں كون الشيء علةً لعلله لازم آئے گا، کیوں کہ جس بعض کو جمیع کے لئے علت مانا گیا، یہ بھی تو ممکن محتاج الی العلۃ ہے، تو لامحالہ بعض آخر کو جو معلول تھا، اس بعض کے لئے علت کہنا پڑے گا۔

---

[1] اس دلیل اور پہلی دلیل کا حاصل ایک ہی ہے، صرف اتنا فرق ہے کہ پہلی دلیل بطورِ حدوث تھی، اور یہ دلیل بطورِ امکان ہے۔

[2] واضح رہے کہ واجب الوجود ہستی کے اثبات پر جتنے بھی مشہور دلائل ہیں وہ سب بطلانِ تسلسل پر مشتمل ہیں، مثلاً یہ دلیل کہ عالم ممکن ہے، اور ہر ممکن کے لئے علت کا ہونا ضروری ہے۔ اور یہ علت یا ممتنع ہوگی، یا ممکن ہوگی، یا واجب۔ پہلی دونوں صورتیں باطل ہیں، کیوں کہ ممتنع خود موجود نہیں وہ دوسرے کو کس طرح وجود بخش سکتا ہے؟ اگر علت ممکن ہو تو ہر ممکن محتاج الی العلۃ ہوتا ہے، لہٰذا یہ ممکن بھی علت کا محتاج ہوگا، اور تیسرا ممکن بھی علت کا محتاج ہوگا على هذا القياس یہ سلسلہ چلتا رہے گا، اور تسلسل لازم آئے گا، اور تسلسل باطل ہے، لہٰذا ممکن کا علت ہونا بھی باطل ہے۔ لہٰذا لامحالہ علت واجب ہوگی۔

اس دلیل میں تسلسل کے لزوم کو دکھلا کر باطل کیا گیا، مگر تسلسل کے بطلان میں بہت سی ابحاث ہیں، اور تسلسل کا بطلان ایسے مقدمات پر موقوف ہے جو خود محتاج اثبات ہیں۔ اس بنا پر بعض لوگوں نے واجب الوجود کے اثبات پر ایسے دلائل قائم کئے جو نہ تسلسل کو مستلزم ہیں، نہ ان میں تسلسل کا بطلان کیا گیا۔

شارح "مواقف" مذکورہ دلیل کے بارے میں کہتے ہیں کہ اس دلیل میں تسلسل کے بطلان کی طرف اشارہ نہیں کیا گیا، بلکہ مختصر طور پر یہ کہا گیا کہ "عالم کی علت ممکن نہیں ہوسکتی، ورنہ علة الشئ لنفسه یا علامة الشئ لنفسه لازم آئے گی جو باطل ہے، لہٰذا لامحالہ علت ممکن نہیں بلکہ واجب الوجود ہوگی"۔ علامہ تفتازانی رحمہ اللہ شارحِ "مواقف" کی بات کی تردید کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ مذکورہ دلیل بطلانِ تسلسل سے خالی نہیں۔

مثلاً: ''اَ'' مجموعہ ''ا، ب، ج، دٗ'' کے لئے علت ہے، اور ''با'' علت ہے ''اَ'' کے لئے، لہٰذا كون الشيء علة لعلله لازم آیا وهو محالٌ لهذا ''علت'' سلسلۂ ممکنات سے خارج ہوگی، اور ممکنات کے علاوہ ممتنع ہے یا واجب۔ ممتنع صالح للعلۃ نہیں، کیوں کہ جو خود موجود نہ ہو وہ دوسرے کے لئے موجد کیسے ہوسکتا ہے؟ تو واجب کا علت ہونا متعین ہو گیا۔ لہٰذا سلسلۂ ممکنات واجب پر منقطع ہوجائے گا۔ فبطل التسلسلُ.

ومن مشهورِ الأدلّة برهانُ التطبيق ''بطلان تسلسل''❶ کی مشہور دلیل ''برہان تطبیق'' ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ امورِ غیر متناہیہ مرتبہ کے دو ایسے مجموعے فرض کئے جائیں کہ جانب مبدأ متناہی میں ایک دوسرے سے کچھ بڑھا ہوا ہو، مثلاً ایک جز زیادہ ہو، اور دوسری جہت میں دونوں غیر متناہی ہوں، جیسے

لا إلى نهاية	نرسوں	ترسوں	پرسوں	کل	آج	سلسلۂ اولیٰ
لا إلى نهاية	نرسوں	ترسوں	پرسوں	کل		سلسلۂ ثانیہ

برہان تطبیق کی تفصیل یہ ہے کہ اگر امورِ غیر متناہیہ کا مرتب شکل میں بالفعل موجود ہونا ممکن ہو تو پھر ہمارے لئے یہ بھی ممکن ہوگا کہ معلولِ اخیر مثلاً آج کے دن سے جانبِ ماضی کی طرف علت ومعلول کا ایک غیر متناہی سلسلہ فرض کریں۔ اسی طرح ایک دوسرا غیر متناہی سلسلہ فرض کریں جو سلسلۂ اولیٰ سے بقدرِ واحد پہلے شروع ہو، یعنی کل گزشتہ سے شروع ہو، مثلاً سلسلۂ اولیٰ ہم نے آج کے دن سے فرض کیا تو آج کا دن معلول ہے اور کل گزشتہ اس کی علت ہے، اور پرسوں کل گزشتہ کی علت ہے، اور ترسوں پرسوں کی علت ہے۔ هكذا إلى غير النهاية.

اور دوسرا سلسلہ کل گزشتہ سے شروع کیا تو کل گزشتہ معلول اور پرسوں اس کی علت ہے هكذا إلى غير النهاية. اس طرح سلسلۂ اولیٰ میں سلسلۂ ثانیہ موجود ہے، لیکن سلسلۂ ثانیہ سلسلۂ اولیٰ سے بقدرِ واحد پہلے شروع ہوا، لہٰذا سلسلۂ اولیٰ میں سلسلۂ ثانیہ پایا

❶ تسلسل امورِ غیر متناہیہ کا مرتب شکل میں بایں طور بالفعل موجود ہونا ہے کہ ان میں سے ہر سابق لاحق کی علت ہو۔

گیا تو سلسلۂ اولی کل اور سلسلۂ ثانیہ جز ہوا، اور سلسلۂ اولی زائد جب کہ ثانیہ ناقص ہوا۔

اب ہم دونوں سلسلوں کو تطبیق دیں گے بایں طور کہ سلسلۂ اولی کے جزِ اوّل یعنی ''آج'' کو سلسلۂ ثانیہ کے جزِ اول یعنی ''کل'' کے مقابلے میں کریں گے۔ سلسلۂ اولی کے جزِ ثانی یعنی ''کل'' کو سلسلۂ ثانیہ کے جزِ ثانی یعنی ''پرسوں'' کے مقابلے میں کریں گے۔ اسی طرح سلسلۂ اولی کے جزِ ثالث کو سلسلۂ ثانیہ کے جزِ ثالث کے مقابلے میں کریں گے هكذا إلى غير النهاية.

اب یہاں دو احتمال ہیں: سلسلۂ اولی کے ہر جز کے مقابلے میں سلسلۂ ثانیہ میں لا إلی نہایۃ جز پایا جائے گا یا نہیں؟ اگر سلسلۂ اولی کے ہر جز کے مقابلے میں سلسلۂ ثانیہ میں جز پایا جائے تو جز کا کل کے مساوی ہونا اور ناقص کا زائد کے مساوی ہونا لازم آئے گا جو خلافِ مفروض ہونے کی وجہ سے باطل ہے۔ اگر سلسلۂ اولی کے ہر جز کے مقابلے میں سلسلۂ ثانیہ میں جز نہ ہو تو سلسلۂ اولی کے جس جز کے مقابلے میں سلسلۂ ثانیہ میں جز نہ پایا جائے تو سلسلۂ اولی کے اس جز سے پہلے سلسلۂ ثانیہ ختم ہو کر متناہی ہو جائے گا، چونکہ سلسلۂ اولی ثانیہ سے بقدرِ واحد زائد ہے تو سلسلۂ اولی متناہی سے بقدرِ زائد متناہی ہوا، اور جو متناہی سے بقدرِ متناہی زائد ہو وہ بھی متناہی ہوتا ہے، اور یہ بھی خلافِ مفروض ہونے کی وجہ سے باطل ہے۔ جب دونوں احتمال باطل ہیں تو معلوم ہوا کہ امورِ غیر متناہیہ کا مرتب شکل میں موجود ہونا بھی باطل ہے، فبطل التسلسل، أي: وجود سلسلةٍ غير متناهية مرتبة.

وهذا التَّطبيقُ إنَّما يُمكِنُ فيما دخل واضح رہے کہ برہان تطبیق ان اشیاء میں جاری ہو سکتی ہے جو موجود فی الخارج ہوں، [1] لیکن جن کا وجود خارجی نہیں، بلکہ محض وہمی ہے ان میں یہ دلیل نہیں چل سکتی، اور نہ ان کا غیر متناہی ہونا باطل ہے، کیوں کہ برہان تطبیق سے غیر متناہی مرتّب کا وجود بوجودِ خارجی ہونا محال ثابت ہوا۔ اور جن

[1] جیسے معلول یومی سے ایک سلسلہ غیر متناہی الی الماضی فرض کیا جائے اور معلول امسی سے ایک سلسلہ غیر متناہی الی الماضی فرض کیا جائے، پھر دونوں کو تطبیق دی جائے۔ علی ما مرّ.

کا وجود محض وہمی ہو ان میں تطبیق نہیں ہو سکتی، کیوں کہ وہم استحضار امور غیر متناہیہ مرتبہ سے قاصر ہے۔ لہٰذا جہاں وہم رکے گا وہاں تطبیق کا سلسلہ بھی منقطع ہو جائے گا۔

لہٰذا مراتب اعداد سے اشکال نہیں ہو سکتا ❶ کہ اعداد کے دو غیر متناہی سلسلے اس طرح فرض کئے جائیں کہ ایک واحد سے لا الی نہایہ اور دوسرا مجموعہ اثنین سے لا الی نہایہ، جیسے:

سلسلۂ اولیٰ	۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷	لا إلى نهاية
سلسلۂ ثانیہ		۲	۳	۴	۵	۶	۷	لا إلى نهاية

پھر ہم دونوں کو مبدأ میں برابر کر کے تطبیق دیتے ہیں۔ اب اگر سلسلۂ اولی کی ہر اکائی کے مقابلے میں ثانیہ میں اکائی ہو تو ناقص یعنی سلسلۂ ثانیہ اور زائد یعنی سلسلۂ اولی کا برابر ہونا لازم آئے گا جو خلاف مفروض ہے، کیوں کہ ہم نے سلسلۂ اولی کو جانب مبدأ میں بقدر واحد زائد اور ثانیہ کو بقدرِ واحد ناقص فرض کیا تھا۔ اگر سلسلۂ اولی کی ہر اکائی کے مقابلے میں سلسلۂ ثانیہ میں اکائی موجود نہ ہو تو ثانیہ کا متناہی ہونا لازم آئے گا، اور اس کے متناہی ہونے سے سلسلۂ اولی کا متناہی ہونا بھی لازم آئے گا، کیوں کہ وہ سلسلۂ ثانیہ سے متناہی مقدار میں یعنی بقدرِ واحد زائد ہے اور اس سے دونوں سلسلوں کا متناہی ہونا لازم آئے گا۔ حالانکہ فرض کیا تھا غیر متناہی۔ وهذا خلف.

على هذا القياس باری تعالیٰ کے مقدورات اور معلومات دونوں غیر متناہی ہیں، لیکن مقدورات ناقص ہیں، کیوں کہ ذاتِ باری تعالیٰ عزّ اسمہ اور محالات مقدورات سے خارج ہیں۔ اور معلومات زیادہ ہیں، کیوں کہ ذاتِ باری تعالیٰ عزاسمہ اور محالات بھی معلومات میں داخل ہیں۔ ❶ لہٰذا اگر مقدوراتِ ناقصہ کو معلوماتِ زائدہ سے تطبیق دی جائے

❶ اشکال یہ ہے کہ اگر برہان تطبیق کو درست مان لیا جائے تو اعداد، معلومات اور مقدوراتِ باری تعالیٰ کا متناہی ہونا لازم آئے گا، اور ان کا متناہی ہونا خلافِ اجماع ہے، کیوں کہ اجماع اس پر منعقد ہوا ہے کہ اعداد، معلومات اور مقدوراتِ باری تعالیٰ غیر متناہی ہیں۔

❶ بالفاظ دیگر معلومات کا تعلق ممکن، واجب اور ممتنع سب سے ہوتا ہے، جب کہ مقدورات کا تعلق صرف ممکن سے ہوتا ہے، اور یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ معلومات اس لئے زیادہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات پر علم ہے، =

تو وہی بات لازم آئے گی کہ متناہی ہو جائے۔ والمفروض أنهما غير متناهيين.
لیکن ہماری توضیح مذکور سے دونوں اشکال مرتفع ہو گئے، کیوں کہ مراتب اعداد، مقدورات اور معلومات باری تعالیٰ اگر چہ غیر متناہی ہیں، مگر فی الخارج غیر متناہی نہیں، کیوں کہ جتنے بھی تحت الوجود آتے جائیں گے سب متناہی ہوں گے۔ لہٰذا ان کے غیر متناہی ہونے کا معنی یہ ہے کہ ایسی حد تک نہیں پہنچتے کہ اس کے اوپر زیادتی نہ ہو سکے، بلکہ جو مرتبہ بھی فرض کیا جائے اس سے آگے اور مراتب کی زیادتی ہو سکتی ہے اسی کو غیر متناہی بمعنی لا تقف عند حدٍّ کہا جاتا ہے۔

الواحدُ يعني أنَّ صانعَ العالم واحدٌ وجودِ صانع کے اثبات کے بعد صفات کا بیان ہے کہ صانع عالم واجب الوجود واحد ہے۔ نہ کوئی ذات میں اس کا شریک ہے، نہ صفات میں، نہ افعال میں اور متکلمین کے ہاں اس وحدانیت کی مشہور دلیل "برہان تمانع" ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر صانع عالم ایک سے زائد ہوں تو ان کی آپس میں مخالفت ممکن ہوگی، اگر چہ بالفعل اتفاق ہو، مثلاً ان میں سے ایک زید کی حرکت کا ارادہ کرے، اور دوسرا اسی وقت زید کے سکون کا ارادہ کرے۔ چونکہ دونوں امر یعنی حرکت وسکون فی نفسہٖ ممکن ہیں، اور ممکن سے ارادہ کا تعلق بھی ممکن ہے، اور دونوں ارادوں میں بھی کوئی تضاد نہیں۔ اگر تضاد ہے تو دونوں مرادوں میں ہے۔

لہٰذا دونوں ارادوں کے تعلق کے بعد تین صورتیں ہیں: (1) یا تو حرکت وسکون دونوں ایک وقت میں پائے جائیں، یہ اجتماعِ ضدین کی وجہ سے محال ہے، (2) دونوں نہ پائے جائیں۔ یہ ارتفاعِ ضدین کی وجہ سے محال ہے، (3) ایک کی مراد پوری ہو دوسرے کی نہ ہو،

= لیکن قدرت کا تعلق اللہ جل شانہ کی ذات کے ساتھ نہیں، کیوں کہ قدرت کا تعلق ضدین سے ہوتا ہے۔ اگر قدرت کا تعلق ذات باری تعالیٰ سے ہو جائے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کو موجود اور معدوم دونوں کر سکتا ہے، اور اس سے باری تعالیٰ کا عدم ممکن لازم آتا ہے، اس لئے قدرت کا تعلق ذاتِ باری تعالیٰ سے نہیں۔ اسی طرح قدرت کا تعلق شریک باری تعالیٰ کے ساتھ بھی نہیں۔

لہٰذا اگر حرکت پائی گئی تو جس نے سکون چاہا تھا وہ عاجز ہو گیا، اور اگر سکون پایا گیا تو جس نے حرکت کا ارادہ کیا تھا وہ عاجز ہو گیا۔ بہر تقدیر دونوں میں سے ایک کو ضرور عاجز ہونا پڑا۔ اور عاجز واجب الوجود نہیں ہوتا، کیوں کہ جو عاجز ہے وہ غیر کا محتاج ہوگا، اور احتیاج حدوث وامکان کی دلیل ہے۔ چونکہ یہ محال یعنی اجتماع ضدین، ارتفاع ضدین یا واجب کا واجب نہ رہنا تعدد کو ممکن ماننے سے لازم آیا، لہٰذا معلوم ہوا کہ تعدد محال ہے، کیوں کہ ممکن کے فرض سے محال لازم نہیں آتا، بلکہ محال کے فرض کو محال مستلزم ہوا کرتا ہے۔

هذا تفصيلُ ما يُقال: إنَّ أحدهما یہی حاصل ہے اس دلیل کا کہ اگر تعددِ صانع ممکن ہو تو ایک دوسرے کی مخالفت پر قادر ہوگا یا نہیں؟ اگر قادر نہیں تو اس کا عاجز ہونا لازم آئے گا، اور اگر قادر ہے تو دوسرے کا عاجز ہونا لازم آئے گا، اور عجز "حدوث و امکان" کی دلیل ہے۔ فبطل تعددُ الواجب.

وبما ذكرنا يندفِعُ ما يُقال مذکورہ تقریر سے یہ شبہات بھی رفع ہو گئے کہ کوئی کہے یہ جائز ہے کہ دونوں اتفاق کر لیں، کیوں کہ ہم نے جوازِ اتفاق کی نفی نہیں کی، بلکہ وقوعِ اختلاف کے ممکن ہونے پر دلیل کی بنا کی۔ اور وقوعِ تخالف کے امکان سے وقوع بالفعل لازم نہیں آتا کہ جوازِ اتفاق منفی ہو جائے۔ (1)

أو أن تكونَ المخالفةُ غيرَ ممكنةٍ اسی طرح یہ اشکال بھی دور ہو گیا کہ تعددِ آلہہ کی صورت میں مخالفت غیر ممکن ہے، کیوں کہ محال کو مستلزم ہے (2) اور یہ اشکال بھی مرتفع ہو گیا کہ یہ دونوں ارادے اجتماعِ ضدین کی وجہ سے ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے۔ (3)

---

(1) حاصل یہ ہے کہ ہم نے تعددِ آلہہ کی صورت میں تمانع کے امکان کا کہا، بالفعل وقوع کا نہیں کہا کہ اتفاق کا اشکال کیا جائے۔

(2) مثلاً ایک نے حرکت اور دوسرے نے سکون کا ارادہ کیا، اور دونوں کی مرادیں پورا ہونا اجتماعِ ضدین کی وجہ سے محال ہے، اور دونوں کی مراد پوری نہ ہونا ارتفاعِ ضدین کی وجہ سے محال ہے، اور صرف ایک کی مراد پورا ہونا عجزِ صانع کے بطلان کی وجہ سے محال ہے۔ اور جو چیز محال کو مستلزم ہو وہ خود بھی محال ہے، لہٰذا تمانع محال ہے۔

(3) کیوں کہ جس طرح ایک شخص کا ایک وقت میں حرکت وسکون کا ارادہ کرنا محال ہے۔ اسی طرح یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ایک صانع کا حرکت کا ارادہ کرنا اور دوسرے کا سکون کا ارادہ کرنا بھی محال ہو۔

یہ دونوں احتمال بھی پہلی تقریر سے دفع ہو گئے، کیوں کہ ہم نے اس کی تصریح کر دی کہ دونوں امر (حرکت وسکون) فی نفسہ ممکن ہیں۔ اسی طرح یہ بھی بتا دیا کہ دونوں ارادوں کا ایک ساتھ جمع ہونا ممکن ہے، کیوں کہ ارادتین میں کوئی تضاد نہیں، بلکہ تضاد مرادین میں ہے۔ اب یہ دونوں باتیں فی نفسہ ممکن ہیں تو استحالہ کا لزوم تعدُّد فرض کرنے سے ہوا، نہ کہ ان کے ماننے سے، کیوں کہ ممکن مستلزم محال نہیں ہوا کرتا۔

واعلَم أنّ قولَه تعالیٰ برہان تمانع جس کی طرف آیت: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] میں اشارہ ہے مفید للیقین ہے اور یہ دلیل قطعی ہے۔ مگر آیت سے جس انداز سے استدلال کیا گیا وہ ظنی ہے [1] جس سے ظاہر بین اور عوام جنہیں عقلی دلائل سے انسیت نہیں ہوتی، انہیں قناعت حاصل ہو جاتی ہے۔ اس قسم کا استدلال عوام میں زیادہ مفید ہوتا ہے، کیوں کہ اس کے مقدمات عادی ہوتے ہیں، اگرچہ ان میں لزوم حقیقی نہ ہو، لیکن بادی النظر میں عموم احوال پر نظر کرتے ہوئے جمہور کے نزدیک مسلم ہوا کرتے ہیں۔

چنانچہ زمین وآسمان میں فساد نہ ہونے سے تعددِ الٰہ کی نفی پر استدلال عادی ہے، کیون کہ عادۃ اللہ یہی ہے کہ جہاں حکام متعدد ہوتے ہیں تو لڑائی بھڑائی ہوتی رہتی ہے۔ اس لئے عوام کے ذہن میں یہ بات بحیثیت لزوم کے رچی ہوئی ہے کہ تعددِ حاکم آپس میں وقوع فساد کو مستلزم ہے۔ اس لئے ان کے سامنے یہ کہنا کہ ''آسمان زمین میں اگر دو الٰہ ہوتے تو ان میں لڑائی ہوتی، پھر آسمان وزمین سب درہم برہم ہو جاتے۔ حالانکہ تم دیکھ رہے ہو کہ آسمان وزمین کے تکوینی نظام میں کوئی فساد نہیں تو سمجھ لو کہ الٰہ کا تعدد نہیں'' بالکل اطمینان بخش ہے۔

فإنْ أُرِيدَ الفسادُ بالفعل مذکورہ استدلال کے ظنی ہونے کی دلیل یہ ہے کہ

[1] شارح نے مذکورہ آیت کو حجت اقناعی قرار دیا، جب کہ بعض علما اسے حجت قطعی قرار دیتے ہیں۔ ان دونوں اقوال میں بظاہر کوئی تعارض نہیں، کیوں کہ آیت کا برہان قطعی ہونا اشارۃ النص سے ثابت ہے، اور ظاہر منطوق کے اعتبار سے حجت اقناعی ہے۔ لہٰذا شارح پر یہ اعتراض کرنا درست نہیں کہ انہوں نے اس آیت کو تعدُّدِ آلہہ کی نفی میں قطعی کے بجائے ظنی قرار دیا۔

آیت میں جس فساد کی طرف اشارہ ہے اگر اس سے تعدُّدِ آلہہ کی صورت میں بالفعل فساد مراد ہوتو مقدم (تعدُّدِ آلہہ) اور تالی (فساد بالفعل) میں تلازم قطعی نہیں، کیوں کہ عدمِ فساد سے اگر بالفعل عدمِ فساد مراد ہوتو عقلاً یہ عدم تعدد کو مستلزم نہیں، کیوں کہ آلہہ متعددہ کے ہوتے ہوئے بھی یہ احتمال ہے کہ انہوں نے آپس میں بالفعل اتفاق کرلیا ہو، اگر چہ ان میں مخالفت ممکن ہے مگر وقوع بالفعل تو ضروری نہیں، لہٰذا اس تقدیر پر عدمِ فساد عدمِ تعدد کی وجہ سے نہیں ہوگا، بلکہ ہوسکتا ہے کہ اتفاق کی وجہ سے ہو فلا یتم الدلیل.

وإنْ أُرِيد إمكانُ الفساد اور اگر عدمِ فساد سے بالامکان مراد ہے، یعنی اگر زمین وآسمان میں الٰہ متعدد ہوں تو فساد ممکن ہوگا جب بھی دلیل تام نہیں، کیوں کہ فساد کے عدمِ امکان پر کوئی دلیل نہیں۔ ممکن ہے کہ مستقبل میں فساد پایا جائے، بلکہ وقوعِ فساد کے بارے میں دلیل قائم ہے کہ نصوصِ قرآن واحادیث اس پر شاہد ہیں کہ موجودہ نظام ایک دن درہم برہم ہونے والا ہے۔ تو جب عدمِ امکانِ فساد مسلَّم نہیں تو اس سے عدمِ تعدد پر استدلال کیسے ہوسکتا ہے؟

لا يُقَالُ الملازمةُ قطعيةٌ یہ اشکال نہ کیا جائے کہ اگر لفسدتا سے عدمِ تکون ووجود مراد لیں تو ملازمت قطعی ہوسکتی ہے، یعنی اگر دو صانع ہوتے تو ان میں تمام افعال میں تخالف ہوسکتا تھا۔ ایسی صورت میں کوئی بھی صانع نہ ہوتا، اور نہ کوئی مصنوع پایا جاتا۔ حالانکہ ہم مصنوعات کا مشاہدہ کررہے ہیں، لہٰذا معلوم ہوا کہ دو صانع نہیں۔ [1]

یہ اشکال اس لئے درست نہیں کہ تخالف وتمانع کے ممکن ہونے سے اس کا وقوع بالفعل تو ضروری نہیں، لہٰذا تکون میں بھی اگر چہ تخالف فی نفسہ ممکن ہے، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مصنوع نہ پایا جائے، کیوں کہ ہوسکتا ہے کہ بالفعل اتفاق کرلیا ہو۔ [2] اور اگر امکانِ تمانع کی صورت میں فساد بمعنی عدم وجود مصنوع بالامکان مراد ہوتو اس کا منتفی ہونا ہی مسلَّم

---

[1] حاصل اشکال یہ ہے کہ آپ نے فساد کو دو قسموں: فساد بالفعل اور امکانِ فساد میں منحصر کیا، حالانکہ فساد کی تیسری قسم "عدم تکوُّن بالفعل" بھی ہے، اور اسے مراد لینے کی صورت میں آیت حجتِ قطعیہ ہوگی۔

[2] بالفاظِ دیگر تعدُّدِ صانع امکانِ تمانع کو مستلزم ہے، لیکن امکانِ تمانع انتفائے مصنوع کو مستلزم نہیں۔

نہیں، کیوں کہ مصنوع کے پائے جانے سے یہ لازم نہیں آتا کہ عدم وجودِ مصنوع ممکن نہیں تھا۔ یہ جب لازم آتا کہ ہم وجودِ مصنوع کو واجب کہتے۔ حالانکہ مصنوع کا وجود جائز ہے، لہٰذا عدمِ مصنوع بالامکان جب منتفی نہیں تو عدمِ تعدد بھی اسے لازم نہیں ہوگا۔

فإنْ قيل: مقتضى كلمة لو اگر کسی کو یہ اشکال ہو کہ آیت سے تعدد الٰہ کے انتفا پر کیسے استدلال کیا گیا؟ کیوں کہ نحویین نے تصریح کی ہے کہ "لو" اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ثانی یعنی تالی زمانۂ ماضی میں بسبب انتفاءِ اول منتفی ہے، نہ کہ انتفاءِ ثانی، انتفاءِ اول کی دلیل ہے، جیسے کہا جاتا ہے: لو جئتني لأعطيتك تو اس کا مقصد یہ ہے کہ زمانۂ ماضی میں انتفاء اعطاء اس لئے ہوا کہ مجی منتفی ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ عدمِ اعطاء عدمِ مجی کی دلیل ہے کما هو الظاهر لہٰذا مذکورہ آیت من قبیل الدلیل ہے ہی نہیں، بلکہ آیت سے ثابت ہوتا کہ زمانۂ ماضی میں عدمِ فساد کی وجہ عدمِ تعدد الٰہ ہے، نہ یہ کہ عدمِ فساد عدمِ تعدد کے لئے دلیل ہے كما قلتم.

اس کا جواب یہ ہے کہ "لو" کے حقیقت میں دو استعمال ہیں: ایک تو مذکورہ معنی میں۔ اور اس کا دوسرا استعمال استدلال کے لئے ہوتا ہے کہ جزاء کا انتفا شرط کے انتفاء کی دلیل ہوا کرتا ہے، جیسے کہا جاتا ہے: لو كان العالمُ قديماً لكان غيرَ متغيرٍ یہاں "لو" بلا تعیین زمانہ استدلال کے لئے ہے، یعنی غیر متغیر ہونا منتفی ہے بلکہ متغیر ہے، تو عالم کا قدیم ہونا بھی منتفی ہے، اس لئے حادث ہے۔ مذکورہ آیت میں بھی ثانی استعمال کے موافق "لو" لایا گیا تا کہ انتفاءِ ثانی، انتفاءِ اول کی دلیل بنے۔

القديم هذا تصريحٌ بما عُلِمَ التزاماً واجب کے لئے اگرچہ قدیم ہونا لازمی ہے، کیوں کہ قدیم کے معنی ہیں جس کے وجود کی کوئی ابتدا نہ ہو، لہٰذا اگر واجب کے لئے قدیم ہونا لازم نہ ہو بلکہ وہ حادث ہو سکے یعنی مسبوق بالعدم ہو تو وہ واجب الوجود نہیں رہے گا، کیوں کہ واجب الوجود اسے کہا جاتا ہے جس کا وجود ذاتی ہو، اور حادث کا وجود غیر سے مستفاد ہوتا ہے، تو لامحالہ واجب قدیم ہوگا۔

واجب اور قدیم کے درمیان لزوم اتنا قوی ہے کہ بعض حضرات نے واجب اور قدیم کو مترادفین کہا، لیکن مفہوم کے اعتبار سے ترادف کا اطلاق صحیح نہیں۔ دونوں کے مفہوم میں واضح فرق ہے۔ ❶

رہی یہ بات کہ مصداق کے اعتبار سے ان میں تساوی ہے یا نہیں؟ اس میں دو مذہب ہیں: (1) بعضوں نے مصداق میں بھی تساوی سے انکار کیا، کہتے ہیں کہ واجب کا مصداق خاص ذات باری تعالیٰ ہے، اور قدیم عام ہے کہ صفات وذات دونوں اس کے مصداق ہیں۔ لہٰذا ان دونوں میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے۔

ولا استحالة فی تعدُّدِ الصِّفاتِ القدیمۃ اس مذہب پر اشکال ہوتا ہے کہ اگر صفات بھی قدیم ہوں تو تعدُّدِ قدماء لازم آئے گا جو توحید کے منافی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ذوات قدیمہ میں تعدُّد توحید کے منافی ہے، اور یہاں صفاتِ قدیمہ میں تعدد پایا جا رہا ہے جو توحید کے منافی نہیں۔

(2) دوسرا مذہب امام حمید الدین ضریری اور ان کے متبعین کا ہے کہ واجب اور قدیم میں باعتبار مصداق تساوی ہے، لہٰذا صفات جیسے قدیم ہیں ویسے واجب بھی ہیں، کیوں کہ قدیم اگر واجب نہ ہو تو جائز العدم ہوگا، لہٰذا اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہوگا تا کہ جہتِ وجود کی ترجیح ہو جائے، اور جس کا وجود غیر سے حاصل ہو اور غیر کے ایجاد سے وہ موجود ہو، وہ حادث ہوا کرتا ہے، لہٰذا قدیم کو واجب نہ ماننے سے اس کا حادث ہونا لازم آئے گا۔ اور قدیم کا حادث ہونا باطل ہے، اس لئے قدیم کا ممکن ہونا بھی باطل ہے۔ جب قدیم ممکن نہیں تو لامحالہ واجب ہوگا۔

ثم اعترضوا بأنَّ الصّفات لو کانت واجبةً دوسرے مذہب والے از خود ایک اعتراض کر کے اس کا جواب دیتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ اگر صفات واجب

---

❶ قدیم کا معنی ہے کہ اس کے وجود کی کوئی ابتدا نہ ہو، اور واجب الوجود کا معنی ہے کہ اس کا وجود ذاتی ہو، کسی غیر کے ایجاد کی وجہ سے نہ ہو۔

الوجود ہوں تو باقی بھی ہوں گی، کیوں کہ واجب پر فنا نہیں آسکتی، اور "بقا" ایک معنی عرضی ہے جو بنفسہ بدون محل نہیں پایا جا سکتا، اور یہاں محل صفات واجبہ ہیں جو خود قائم بالذات نہیں، بلکہ اپنے وجود میں غیر کے تابع ہیں، اور جس کا قیام بنفسہ نہ ہو وہ دوسرے کے لئے محل بھی نہیں ہوسکتا، جیسے قیام العرض بالعرض محال ہے، تو صفات کو واجب ماننے میں وہی بات لازم آرہی ہے کہ صفت بقا کا قیام دوسری صفات کے ساتھ ہو۔ وهو محالٌ.

جواب یہ ہے کہ حقیقت میں بقا کوئی زائد معنی نہیں جو صفات کے ساتھ قائم ہو، بلکہ بقاء کسی شئ کے استمرار وجود کو کہا جاتا ہے، اور شئ موجود کے لئے وجود کا مستمر ہونا کوئی زائد معنی نہیں کہ موجود کے ساتھ قائم ہو، بلکہ یہ نفسِ وجود ہی کی ایک حقیقت ہے۔ (1)

وهذا كلامٌ في غايةِ الصعوبةِ اگر چہ مذکورہ اشکال کا جواب انہوں نے دیا، لیکن اس مقام پر لاینحل اشکال پھر بھی باقی ہے، کیوں کہ صفات کو واجب لذاتہ مانیں تو یہ توحید حقیقی کے منافی ہے، اور ممکن کہیں تو بقولِ متکلمین ہر ممکن حادث ہے، لہٰذا صفات قدیم نہیں رہیں گی، حالانکہ صفات قدیم ہیں۔

فإن زعمُوا أنها قديمةٌ بالزمان اس اعتراض سے نجات کے لئے اگر کہا جائے کہ صفات زمانہ کے اعتبار سے قدیم ہیں یعنی مسبوق بالعدم نہیں، اور ایسے قدیم کے ساتھ حادث بمعنی حدوث ذاتی جمع ہوسکتا ہے کہ محتاج الی ذات الباری ہو، لیکن مسبوق بالعدم نہ ہو، لہٰذا صفات زماناً قدیم اور ذاتاً حادث ہیں، تو "ہر ممکن حادث ہے" کا اطلاق بھی درست رہا۔ اگر چہ حادث وقدیم کی تقسیم ذاتی وزمانی کو تسلیم کرنے کے بعد جو فلاسفہ کا مذہب ہے اس اعتراض سے نجات مل جائے گی، مگر اس سے خروج عن المذہب کے علاوہ دوسرے بہت سے قواعد اسلامیہ کو چھوڑنا پڑے گا۔ (2) فلا يُصغى إلى الجواب.

---

(1) حاصل جواب یہ ہے کہ قیام العرض بالعرض کے لئے یہ بات ضروری ہے کہ قائم اور ما قام بہ کے درمیان مغایرت ہو، اور یہاں یہ بات نہیں پائی جاتی۔

(2) مثلاً ایک قاعدہ ہے کہ باری تعالیٰ فاعلِ مختار ہے، یعنی ہر چیز اس سے بالاختیار صادر ہوتی ہے۔ دوسرا قاعدہ یہ ہے کہ فاعلِ مختار کا معلول حادث ہوتا ہے، یعنی فاعلِ مختار سے جو فعل صادر ہوتا ہے وہ معلول حادث ہوتا ہے۔ =

الحيُّ القادرُ العليمُ السميعُ البصيرُ جب یہ بات ثابت ہو چکی کہ صانع عالم اللہ تعالیٰ ہے، تو اس کے ساتھ یہ بھی عیاں ہو جاتا ہے کہ وہ زندہ، قدرت والا، جاننے والا، سمیع، بصیر، شائی، مرید بھی ضرور ہے، [1] کیوں کہ:

① عالم کو ایسے نظام کے ساتھ پیدا کرنا، پھر اس میں ہر قسم کے تصرفات کرنا، عجائب وغرائب کا نمودار کرنا اسی سے صادر ہو سکتا ہے جو مذکورہ صفات سے متصف ہو۔

② علاوہ ازیں ان صفتوں کے اضداد نقص وعیب ہیں جن سے اللہ تعالیٰ کا بری و پاک ہونا ضروری وواجب ہے۔

③ نیز قرآن واحادیث متواترہ میں بھی ان صفات سے متصف ہونے کی تصریحات ہیں۔ لہٰذا ان صفات سے متصف ماننا جیسے عقلاً ضروری ہے ویسے ہی نقلاً بھی واجب ہے۔

وبعضُها مما لا يتوقّفُ ثبوتُ الشَّرعِ عليها تیسری دلیل پر وارد ہونے والے اشکال کا جواب ہے۔ اشکال یہ ہے کہ شریعت کا ثبوت خود صفات کے ثبوت پر موقوف ہے، [2] تو پھر شریعت سے کیسے ان صفات پر استدلال کیا جا سکتا ہے؟ جواب یہ

= تیسرا قاعدہ یہ ہے کہ "ایجاب" ذات باری تعالیٰ میں نقص ہے۔ ایجاب کہتے ہیں بلا اختیار صادر ہونے کو، یعنی ذاتِ باری تعالیٰ سے معلول کا بے اختیار صادر ہونا باطل ہے۔

اگر صفات کو قدیم بالزمان اور حادث بالذات کہیں تو مذکورہ قواعد کو توڑنا لازم آتا ہے۔ اس طرح کہ صفاتِ قدیمہ بالزمان کا صدور اگر ذاتِ باری تعالیٰ سے بلا اختیار ہوتا ہے تو باری تعالیٰ کا فاعلِ غیر مختار ہونا لازم آتا ہے۔ اس صورت میں پہلا قاعدہ یعنی اللہ تعالیٰ کا فاعلِ مختار ہونا باطل ہوگا۔ اور اگر صفات کا صدور باری تعالیٰ سے بالاختیار مانا جائے تو دوسرا قاعدہ "معلول من الفاعل حادث ہوتا ہے" باطل ہو جاتا ہے۔ وہ اس طرح کہ صفات کو قدیم مانا جا رہا ہے اور قدیم حادث نہیں ہوتا۔ اگر صفات کا صدور بالایجاب ہو تو تیسرا قاعدہ باطل ہو جاتا ہے کہ ایجاب باری تعالیٰ میں نقص ہے۔

[1] مشیت وارادہ ایک ہی صفت ہے، لیکن اس کے باوجود دونوں کو اس لئے ذکر کیا کہ قرآن وحدیث میں کبھی اس صفت کی تعبیر مشیت سے ہے، جیسے: ﴿يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ﴾ [آل عمران: ۴۰] اور کبھی ارادے سے ہے، جیسے: ﴿يَفْعَلُ مَا يُرِيْدُ﴾ [البقرۃ: ۲۵۳]، نیز کرامیہ کی تردید بھی مقصود ہے کہ وہ مشیت کو قدیم اور ارادے کو حادث مانتے ہیں۔

[2] مثلاً وجودِ صانع، علم، قدرت، ارادہ ایسی صفات ہیں جن پر شریعت کا ثبوت موقوف ہے، کیوں کہ جب تک وجودِ صانع، علم صانع وغیرہ کو ثابت نہ کیا جائے شریعت ثابت نہیں ہوگی کہ منکرین صانع کہہ سکتے ہیں کہ ہم وجودِ صانع کو ہی نہیں مانتے تو یہ نازل شدہ شریعت کیا چیز ہے؟

ہے کہ شریعت کا ثبوت تمام صفات پر موقوف نہیں، بلکہ بعض صفات (جیسے وجودِ صانع، کلام باری تعالی، علم، قدرت، ارادہ) پر موقوف ہے، تو جن پر ثبوت شروع موقوف نہیں ایسی صفات کے اثبات میں شریعت سے استدلال صحیح ہے۔

لیس بعرضٍ لأنه لا یقوم بذاته باری تعالیٰ عرض نہیں، کیوں کہ:

① عرض قائم بالذات نہیں، بلکہ اپنے وجود میں محل کا محتاج ہے، اور محتاج ممکن ہوا کرتا ہے۔ تو عرض ماننے میں واجب کا ممکن ہونا لازم آئے گا۔

② نیز عرض کے لئے بقا ممتنع ہے، اگر واجب تعالیٰ کو عرض مانا جائے تو واجب کا فنا ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔

عرض باقی کیوں نہیں رہ سکتا؟ اس لئے کہ ''بقاء'' ایک معنی غیر متقوم بالذات ہے۔ اگر عرض کو باقی مانا جائے تو بقا عرض کے ساتھ قائم ہوگی، اور قائم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ عرض کے تحیز کے تابع ہو کر اس کا تحیز ہوگا، حالانکہ عرض کو بذاتِ خود تحیز حاصل نہیں تو کوئی دوسری چیز اس کے تابع ہو کر متحیز کیسے ہوگی؟

وهذا مبنيٌّ على أنَّ بقاء الشيء معنى زائدٌ واضح رہے کہ دوسری دلیل دو باتوں پر مبنی ہے: ① ''بقا'' وجودِ شیٔ سے ایک زائد معنی اور شیٔ کے ساتھ عارض ہے، ② قیام العرض بالعرض کا معنی تبعیت فی التحیز ہے۔ حالانکہ یہ دونوں باتیں درست نہیں۔ پہلی بات اس لئے درست نہیں کہ ہم پہلے بیان کر آئے کہ بقا حقیقت میں استمرارِ وجود کا نام ہے اور استمرار کوئی معنی زائد نہیں، بلکہ وہ بنسبت مستقبل اور مابعد کے وجود ہی ہے۔ [1]

اور یہی وجود اگر زمانہ مابعد میں نہ رہے تو کہا جائے گا وُجِدَ ولم یَبْقَ تو بقا کی نفی

---

[1] یعنی جب کوئی شیٔ عدم سے وجود کی طرف خروج کرتی ہے تو آنِ حدوث میں اسے ''وُجِدَ'' سے تعبیر کرتے ہیں، اور یہ وجود جب زمانِ ثانی میں مستمر اور برقرار رہتا ہے تو اسے ''بَقِيَ'' سے تعبیر کرتے ہیں۔ بقاء الشیء عین وجودِ شیٔ ہے۔ صرف اتنی بات ہے کہ آنِ حدوث میں یہ حدوث ''وجود'' کہلاتا ہے، اور زمانِ ثانی میں جب یہ وجود مستمر اور برقرار رہتا ہے تو اسے ''بقا'' سے تعبیر کرتے ہیں۔ جب بقاء العرض اور عرض ایک ہی ہے تو بقا کو قائم اور عرض کو ما قام بہ قرار دے کر قیام العرض بالعرض کا حکم لگانا درست نہیں۔

درحقیقت زمانہ مابعد کے اعتبار سے وجود کی نفی ہے۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ وجود کے علاوہ بقا کوئی علیحدہ عرض ہے، صرف اسی کی نفی کی جارہی ہے نہ کہ وجود کی۔ [1] لہٰذا بقاء شئ کے معنی ہوں گے شئ کا وجود مستمر ہونا، اس لئے قیام العرض بالعرض لازم نہیں آیا۔

دوسری بات اس لئے درست نہیں کہ قیام المعنی بالمعنی کے محال ہونے میں یہ وجہ بتائی گئی کہ قیام المعنی بالشئ کا مطلب یہ ہے کہ یہ معنی اپنے تحیز میں دوسری شئ کے تحیز کے تابع ہو۔ اگر وہ شئ آخر بھی عرض ہو تو خود اسے تحیز حاصل نہیں تو دوسرا اس کے تابع ہوکر کیسے متحیز ہوسکتا ہے؟ حالانکہ ہم نے قیام الشئ بالشئ کی جو توجیہ کی کہ اس سے اختصاص ناعتی مراد ہے، یعنی اول ثانی کے لئے نعت اور ثانی منعوت ہو، جیسے صفاتِ باری تعالیٰ ہیں تو قیام المعنی بالمعنی کا محال ہونا لازم نہیں آتا۔ [2]

وأنَّ انتفاء الأجسام في كلِّ آنٍ جن کے نزدیک قیام العرض بالعرض محال ہے جس کی بناء پر وہ بقاءِ اعراض کو ممتنع بتلاتے ہیں۔ ان پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اعراض کے عدم بقا کا قول تو مشاہدہ کے خلاف ہے، ہم جسم کے الوان کو زمانہ دراز تک باقی دیکھتے ہیں۔ اس کا جواب انہوں نے یہ دیا ہے کہ حقیقت میں اعراض باقی نہیں رہتے، جو محسوس ہوتا ہے وہ ان کی مثالیں ہیں۔ گویا ہر آن میں عرض فنا ہوجاتا ہے، اور اس کی جگہ اس کے مثل عرض متجدد ہوجاتا ہے، مگر فنا اور تجدد میں ایسا تسلسل ہے کہ حس اس کی تمیز نہیں کرسکتی، جیسے بادیٔ النظر میں آسمان سے برسنے والے بارش کے قطروں کو خط اور شعلہ جوّالہ کو دائرہ خیال کیا جاتا ہے۔ اس لئے غلط فہمی سے یہ سمجھتا ہے کہ عرض بنفسہ باقی ہے۔ [3]

---

[1] یہ اس اشکال کا جواب ہے کہ اگر "بقا" عین وجود ہے تو وُجِدَ وَلم يَبْقَ کا معنی یہ ہوگا بَقِيَ وَلَمْ يَبْقَ، یا وُجِدَ وَلم يُوْجَد اور یہ تناقض ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ وُجِدَ اثبات کا تعلق زمانہ اول سے اور لم يَبْقَ کا تعلق زمانہ ثانی سے ہے۔ مطلب یہ ہوا: أنَّه حدثَ ولَمْ يَستمرَّ وجودُهُ.

[2] محال اس صورت میں لازم آتا ہے کہ قیام سے تبعیت فی التحیز مراد لیا جائے۔ اور یہ محال اس لئے لازم آتا ہے کہ ذات باری متحیز نہیں کہ صفات کو ذات کی تبعیت میں تحیز حاصل ہو۔

[3] اس کی تشریح یوں بھی کی گئی کہ شارح (دلیل ثانی کی بنیاد جن دو مقدموں پر تھی انہیں رد کرنے کے بعد) =

مگران کا یہ جواب اجسام میں بھی جاری ہوسکتا ہے کہ اگر کوئی اجسام کے باقی ہونے کو تسلیم نہ کرے اور محسوس جسم کو تجدد امثال پر حمل کرے۔ حالانکہ یہ کسی کا مذہب نہیں۔ لہٰذا عرض کے بارے میں اس قسم کے تکلفات اختیار کرنے کی کون سی ضرورت محسوس ہوئی۔ حالانکہ قیام بالمعنی الثانی کی بنا پر قیام المعنی بالمعنی میں کوئی استحالہ نہیں۔

نعم تمسُّکُهُمْ فی قیامِ العرضِ بالعرضِ فلاسفہ نے قیام العرض بالعرض کے جواز پر حرکت سریعہ اور حرکت بطیئہ سے استدلال کیا کہ "حرکت عرض ہے اور سرعت یا بطوء بھی عرض ہے جو حرکت کے ساتھ قائم ہے۔ لہٰذا ایک عرض کا دوسرے عرض کے ساتھ قیام اس بات پر دال ہے کہ قیام العرض بالعرض ممتنع نہیں"۔ شارح ان کی تردید کرتے ہیں کہ ان کی یہ دلیل صحیح نہیں، کیوں کہ یہاں دو چیزیں نہیں کہ ایک کا نام حرکت اور دوسری کا نام سرعت یا بطوء ہو جو حرکت کو عارض ہے، بلکہ صرف حرکت ہی ہے جو متحرک کے ساتھ قائم ہے۔ اور اس کا سریع وبطئ ہونا ایک اضافی امر ہے، [1] یہی وجہ ہے کہ ایک حرکت کو ایک ہی وقت سریعہ اور بطیئہ کہا جا سکتا ہے، جیسے حرکت فرس بالنسبۃ الی حرکۃ البقرۃ سریعہ ہے، اور بالنسبۃ الی حرکت الطیر بطیئہ ہے، لہٰذا اگر سرعت وبطوء اضافی چیز نہ ہوتی تو ایک چیز کا ایک ہی وقت میں صفاتِ متضادہ سے متصف ہونا لازم آتا۔ وهو محال.

اس سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ سرعت وبطو حرکت کے انواع میں سے نہیں، کیوں کہ انواع حقیقی میں اضافت کی وجہ سے اختلاف نہیں ہوا کرتا، بلکہ فصول کی وجہ سے اختلاف

= اصل دلیل ثانی، یعنی عرض کے بقا کے محال ہونے کو رد کر رہے ہیں۔ بعض اشاعرہ کہتے ہیں کہ اجسام کا بقا تجدد امثال کی وجہ سے ہے، یعنی ہر لحہ جسم فنا ہوتا ہے اور اس کا مثل موجود ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ بات بھی بعید از قیاس نہیں کہ اعراض کو بھی تجدد امثال کے ذریعے بقا حاصل ہو، کیوں کہ عقل کے نزدیک دونوں (اجسام، اعراض) میں کوئی فرق نہیں۔ لہٰذا دلیل ثانی کالعدم ہوگئی، کیوں کہ عرض کا بقا ممتنع نہیں، بلکہ اس کا امکان ثابت ہے۔
اشاعرہ کا یہ کہنا کہ اجسام کی بقا تجدد امثال کی وجہ سے ہے درست نہیں، کیوں اگر اسے مان لیا جائے تو جزا وسزا باطل ہو جائے گی، اور "کرے کوئی بھرے کوئی" کا مقولہ صادق آئے گا۔

[1] یعنی حرکت کا سریعة وبطیئة سے متصف ہونا دوسری حرکت کے مقابلہ میں ہے۔

ہوتا ہے، حالانکہ سرعت اور بطئ کے درمیان اختلاف اضافت اور نسبت کی وجہ سے ہے۔

ولا جسمٍ اور نہ وہ جسم ہے، کیوں کہ جسم مرکب محتاج الی الاجزاء اور متحیز محتاج الی الحیز ہوا کرتا ہے، اور احتیاج حدوث کی دلیل ہے جو وجوب کے منافی ہے۔

ولا جوهرٍ باری تعالیٰ کا جوہر نہ ہونا متکلمین وفلاسفہ کے درمیان متفق علیہ ہے، البتہ دلیل الگ الگ ہے۔ متکلمین کے نزدیک "جوہر" جزء لا یتجزی کا نام ہے جو متحیز ہے، کیوں کہ اس سے جو مرکب ہے یعنی جسم وہ متحیز ہے، لہٰذا باری تعالیٰ جوہر اس لئے نہیں کہ جوہر ہونے کی صورت میں متحیز اور جسم ہونا لازم آئے گا جو احتیاج اور تابعیت کو مستلزم ہے اور یہ وجوب کے منافی ہے۔

اور فلاسفہ کے نزدیک جوہر اس موجود کا نام ہے جو اپنے تقوّم میں محل کا محتاج نہ ہو۔ اس معنی کے اعتبار سے اگرچہ جوہر باری تعالیٰ پر صادق آسکتا ہے کہ وہ موجود ہے اور محل کا محتاج نہیں، مگر فلاسفہ نے جوہر کو ممکن کی اقسام میں سے شمار کیا، اور موجود سے ان کی مراد ماہیۃ ممکنہ موجودہ ہے، لہٰذا فلاسفہ کی تعریف کے مطابق بھی باری تعالیٰ جوہر نہیں ہوسکتا۔

وأمّا إذا أُرِيْدَ بهما القائمُ بذاته البتہ اگر جسم سے قائم بنفسہ اور جوہر سے مطلق موجود وغیر محتاج الی المحل مراد لیا جائے تو باری تعالیٰ پر ان کے اطلاق کرنے میں ظاہراً کوئی امتناع اور خرابی نہیں، مگر پھر بھی تین وجوہات کی بنا پر باری تعالیٰ کو جسم اور جوہر کہنا جائز نہیں:

① اسماء باری تعالیٰ کی تعیین موقوف علی الشریعۃ ہے، اور شریعت میں جسم یا جوہر کا اطلاق باری تعالیٰ کے حق میں نہیں پایا جاتا۔

② جسم وجوہر کے اطلاق کے وقت ذہن اکثر مرکب ومتحیز کی طرف سبقت کرتا ہے۔ اس لئے اس تأویل کے اعتبار سے خرابی نہ ہونے کے باوجود اس کا اطلاق جائز نہیں۔

③ نیز مجسمہ اور نصاریٰ باری تعالیٰ پر جسم وجوہر کا اس معنی کے اعتبار سے اطلاق کرتے ہیں جس سے باری تعالیٰ کی تنزیہ ضروری ہے۔ لہٰذا ہم اگرچہ مذکورہ معنی کے اعتبار سے اطلاق کریں، لیکن ان کی اصطلاح سے مشابہ ہونے اور فاسد معنی کے ایہام کی وجہ

سے اس اطلاق سے احتراز ضروری ہے۔

فإنْ قيل: فكيف يصحُّ إطلاقُ الموجود پہلی دلیل (چونکہ اسمائے باری تعالیٰ کی تعیین موقوف الخ) پر اشکال ہے کہ اگر عدمِ ورودِ شرع کے سبب باری تعالیٰ کو جسم، جوہر کہنا ناجائز ہے، تو ''موجود، واجب، قدیم'' کا اطلاق بھی صحیح نہیں ہونا چاہیے، کیوں کہ نصوص قرآن واحادیث میں یہ الفاظ بھی وارد نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ شریعت نصوص ہی کے ساتھ مختص نہیں، بلکہ ما ثبت بالا جماع بھی ادلۂ شریعت میں سے ہے اور مذکورہ الفاظ کا اطلاق اگرچہ قرآن واحادیث میں نہیں، لیکن اجماع سے ان کا اطلاق ثابت ہے کہ سلف نے بلا اختلاف باری تعالیٰ پر ان کا اطلاق کیا ہے۔

ایک جواب یہ دیا گیا کہ لفظ اللہ تو نصوص میں وارد ہے، اور لفظ ''قدیم وواجب''، لفظ اللہ کے مرادف ہیں، جب کہ لفظ ''موجود'' کا مفہوم واجب کو لازم ہے، لہٰذا جب شریعت میں لفظ اللہ وارد ہے تو اس کے مرادفات کے اطلاق کی اجازت بھی ثابت ہوگی، چاہے اسی لغت عربیہ کے مرادفات ہوں یا دوسری لغات کے، کیوں کہ عجمی اپنی زبان میں اسماء باری تعالیٰ کے مرادف الفاظ کا اطلاق باری تعالیٰ پر کرتے ہیں، اور کوئی اس پر نکیر نہیں کرتا، تو عربی زبان میں لفظ اللہ کے مرادف الفاظ کا اطلاق بطریق اولیٰ جائز ہوگا۔ وفيه نظرٌ[1]

ولا مصوَّرٍ باری تعالیٰ شکل وصورت والا نہیں، کیوں کہ شکل وصورت کمیات، کیفیات اور احاطۂ حدود کے توسط سے جسمانی چیزوں کے لئے ہوتی ہے، اور اللہ جلَّ شانہ جسمیت سے پاک ہے۔

ولا مَحْدُوْدٍ وَلاَ مَعْدُوْدٍ اور نہ وہ محدود ہے نہ معدود، یعنی اس کی کوئی حد وتعیین نہیں کہ کمیت متصلہ کا محل ہو، جیسے مقدار ہے، کیوں کہ یہ خواص جسم میں سے ہے۔ اور نہ وہ

[1] نظر کا حاصل یہ ہے کہ لفظ ''واجب، قدیم'' اور لفظ ''اللہ'' میں ترادف نہیں، کیوں کہ ان کا مفہوم الگ الگ ہے، اور ترادف اتحادِ فی المفہوم کو کہتے ہیں۔ نیز یہ کہنا کہ ''جب شریعت میں لفظِ اللہ وارد ہے تو اس کے مرادفات کے اطلاق کی اجازت بھی ثابت ہوگی'' علی الاطلاق قابلِ تسلیم نہیں، کیوں کہ عالمُ الغيب والشهادة سے اللہ جلَّ شانہ پر عالم کا اطلاق کرنا ثابت ہے، لیکن اس کے مرادف ''عاقل'' کا اطلاق درست نہیں، کیوں کہ اس میں نقص وعیب ہے۔

کمیت منفصلہ کا محل ہے، یعنی کسی اعتبار اس میں تعدُّد و کثرت نہیں، نہ اجزاء کے اعتبار سے، نہ جزئیات کے اعتبار سے۔

ولا متبعّضٍ ولا مُتجزّ وہ جزء والا نہیں اور نہ اجزاء سے مرکب ہے، یعنی نہ اس کی تحلیل وتفریق سے اجزاء نکل سکتے ہیں، اور نہ وہ اجزاء سے مؤلف ہے، کیوں کہ متجزی یا مترکب ماننے سے احتیاج الی الاجزاء ہوگی جو وجوب کے منافی ہے۔

ولا مُتَنَاهٍ نہ وہ متناھی ہے، اس لئے کہ متناہی مقادیر یا اعداد کی صفت ہوتی ہے اور باری تعالیٰ مقدار اور عدد سے منزہ ہے۔

ولا يُوْصَفُ بالماهِيَّةِ اور وہ ماہیت سے متصف نہیں، یعنی اس کی کوئی ماہیت نوعیہ یا جنسیہ نہیں جو ما ھو کے جواب میں واقع ہو، جیسے ما زیدٌ وبکرٌ کہہ کر سوال کیا جائے تو جواب میں ''انسان'' واقع ہوگا یا سوال کیا جائے ما الإنسان تو جواب ہوگا ''حیوان''۔ باری تعالیٰ کے لئے ایسی کوئی ماہیت نہیں، کیوں کہ ماہیتِ نوعیہ جنس وفصل سے مرکب ہوتی ہے، اور ماہیت جنسیہ کی صورت میں اللہ جلّ شانہ کے ساتھ اس جنس میں کئی افراد شریک ہوں گے، اور اللہ جلّ شانہ کو اس مجانست سے دور کرنے کے لئے فصل کی ضرورت پڑے گی، لہٰذا اللہ جلّ شانہ کا مرکب ہونا لازم آئے گا، حالانکہ اللہ جلّ شانہ نہ مرکب ہے اور نہ جزء مرکب ہے۔

ولا بالكيفِيّةِ نہ وہ متصف بالکیفیۃ ہے، مثلاً رنگ، ذائقہ، بو، حرارت وبرودت، رطوبت ویبوست وغیرہ سے وہ متصف نہیں، کیوں کہ یہ جسم میں پائی جاتی ہیں۔ ترکیب سے جسم میں جیسا مزاج پیدا ہوگا ایسی کیفیات اس میں پائی جائیں گی، اور باری تعالیٰ ترکیب اور جسم سے پاک ہے تو ان کیفیات سے بھی منزہ ہوگا۔

ولا يتمكَّنُ فی مكانٍ اور وہ کسی مکان میں متمکن نہیں، کیوں کہ تمکن کہا جاتا ہے ایک بُعد کا دوسرے میں نفوذ کر جانا، [1] چاہے بُعدِ ثانی موہوم ہو، جیسے متکلمین کہتے ہیں

---

[1] بُعد وامتداد اس عرض کو کہتے ہیں جو جسم کے ساتھ قائم رہتا ہے اور جسم کی حقیقت سے زائد ہوتا ہے۔ اس امتداد کو بُعدِ عرضی، جسم تعلیمی، مقدار، بُعد مادی سے بھی تعبیر کرتے ہیں۔ یہ بُعد اور امتداد جسم کی حقیقت سے زائد =

یا متحقق ہو، جیسے افلاطون کا مذہب ہے۔ (1) اسی بعد ثانی کو "مکان" کہا جاتا ہے، جسے متمکن پُر کر دیتا ہے کہ متمکن کے بُعد اور اس بُعد میں انطباق ہو جاتا ہے۔ اور باری تعالیٰ میں چونکہ بُعد اور مقدار متحقق نہیں، اس لئے کہ یہ قائم بالجسم ہوتا ہے یا تجزی کو قبول کرتا ہے، اور باری تعالیٰ اس سے منزہ ہے، لہٰذا اس کے لئے کوئی مکان نہیں۔

فإنْ قيل: الجوهرُ الفردُ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ جوہر فرد بھی متحیز ہوا کرتا ہے، حالانکہ اس میں کوئی بُعد نہیں جو دوسرے بُعدِ موہوم میں نفوذ کرے، کیوں کہ بُعد ہونے کی صورت میں جوہر فرد نہیں رہے گا، بلکہ متجزی ہو جائے گا، لہٰذا تحیز وتمکن کے لئے اگر بُعد کا ہونا ضروری ہے تو جوہر فرد کو کیسے متحیز کہا جا سکتا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ متحیز اور متمکن میں تساوی نہیں، بلکہ متمکن خاص اور متحیز عام ہے۔ حیز کہا جاتا ہے اس فراغِ متوہم کو جسے کوئی چیز بھر دے، چاہے یہ شئ ممتد اور ذو بُعد ہو یا غیر ممتد ہو، دونوں کو عام ہے۔ اور مکان ممتد کے ساتھ خاص ہے۔ (2) لہٰذا جوہر فرد متحیز تو ہے، لیکن متمکن نہیں۔

= اس لئے ہوتا ہے کہ مثلاً موم کو اگر گول کیا جائے تو موم جسم ہے اور گول ہونا بُعد ہے، اگر اسے مربع کیا جائے تو پہلا امتداد ختم ہوا، لیکن جسم اپنی حالت پر قائم ہے۔

(1) مکان کی تعریف میں تین اقوال ہیں:

① افلاطون کے نزدیک مکان اس بُعد مجرد عن المادہ کو کہتے ہیں جس میں جسم تداخل اور سرایت کرتا ہو۔ اگر جسم اسے مشغول نہ کرے تو اسے "خلا" کہتے ہیں، مثلاً تالاب کے اندر ایک بُعد ہے جسے تالاب کے اطراف نے گھیرا ہوا ہے۔ یہ بُعد ہوا سے بھرا ہوا ہوتا ہے۔ جب اس میں پانی داخل ہوتا ہے تو ہوا نکل جاتی ہے اور پانی اس بُعد کو پُر کر دیتا ہے۔ دونوں صورتوں میں یہ بُعد اپنی حالت پر قائم ہے۔ پہلی صورت میں یہ بُعد ہوا سے مشغول تھا اور دوسری صورت میں پانی نے اسے پُر کر دیا۔ چونکہ یہ بُعد مادہ سے مجرد ہے، اس لئے اس بُعد کو مجرد عن المادہ کہا۔

② متکلمین بُعدِ موہومی کو مکان کہتے ہیں، اور خارج میں اس کا تحقق نہیں ہوتا۔ یہ مذہب افلاطون کے مذہب کی طرح ہے۔ فرق یہ ہے کہ یہ حضرات بُعد کو موہومی قرار دیتے ہیں۔

③ مشائین کے نزدیک "مکان" جسم حاوی کے اس سطح باطن کو کہا جاتا ہے جو جسمِ محوی کی سطح ظاہر کو مس کر رہی ہو، یعنی جسم حاوی اور جسم محوی کے جائے اتصال کو مکان کہا جاتا ہے، مثلاً گلاس کے اندر اس حصے کو مکان کہتے ہیں جو جسمِ محوی یعنی پانی کو مس کر رہا ہو۔

(2) یعنی "تمکن" کا مطلب یہ ہے کہ کوئی ممتد چیز خلا کو پُر کر دے، جب کہ "تحیز" اسے کہتے ہیں کہ کوئی ممتد =

جب جو ہر فرد متمکن نہیں تو یہ اعتراض وارد نہیں ہوگا، کیوں کہ اعتراض کی بنا اس بات پر تھی کہ جو ہر فرد متمکن ہے اور متمکن و متحیز دونوں ایک ہی چیز ہیں۔

وأمَّا الدليلُ على عدمِ التحيُّز باری تعالیٰ متحیز بھی نہیں، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر باری تعالیٰ متحیز ہو تو دو صورتیں ہیں ازل سے ہے یا بعد میں متحیز ہوا؟ اگر ازل سے متحیز مانا جائے تو حیز کا قدیم ہونا لازم آتا ہے، حالانکہ ماسوی اللہ جمیع عالم حادث ہے كما بُيِّن، اور اگر بعد میں متحیز کہیں تو واجب کا محلِ حوادث ہونا لازم آتا ہے، اور حوادث کا محل حادث ہوا کرتا ہے، لہٰذا لازم آئے گا واجب وقدیم حادث ہو جائے۔ وهو باطلٌ.

وأيضاً إمَّا أن يساوىَ الحيِّز نیز عدم تحیز پر یوں بھی دلیل دی جاسکتی ہے کہ اگر باری تعالیٰ کو متحیز کہا جائے تو حیز سے مساوی یا ناقص مانیں یا زائد؟ اگر مساوی یا ناقص ہو تو متناہی ہونا لازم آئے گا، کیوں کہ حیز متناہی ہے۔ اور اگر زائد ہو تو تجزی لازم آئے گی، کیوں کہ بعض مطابق للحیز اور بعض خارج، لہٰذا تبعض اور تجزی کو مستلزم ہوا۔

وإذا لمْ يكُن في زمانٍ واضح رہے کہ باری تعالیٰ کے لئے جب مکان ہونا منتفی ہو گیا تو اس کے لئے کوئی جہت نہیں ہوگی۔ علو، سفل وغیرہ سے وہ متصف نہیں ہوگا، کیوں کہ جہت یا تو انتہائے مکان کو کہا جاتا ہے جیسا کہ فلاسفہ کا مذہب ہے [1] یا شئی آخر کی طرف نسبت کرتے ہوئے مکان ہی پر بولا جاتا ہے جیسا کہ متکلمین کا مذہب ہے [2] تو

= یا غیر ممتد چیز خلا کو پُر کرے۔

[1] فلاسفہ کے نزدیک جہات کا الگ سے وجود ہے، اور جہات حدود واطراف امکنہ ہیں، نفسِ امکنہ نہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ جہات کی طرف اشارۂ حسیہ کیا جاتا ہے، اور جس چیز کی طرف اشارۂ حسیہ کیا جاتا ہے وہ موجود ہوتی ہے، لہٰذا جہات بھی موجود ہیں۔

[2] متکلمین کہتے ہیں کہ جہات کا مستقل وجود نہیں، بلکہ جہت نفسِ مکان ہے، البتہ نسبت کے بدلنے سے مختلف اسماء کی وضع ہوتی ہے، جس طرح مکان میں کوئی چیز متمکن ہوتی ہے، اسی طرح ان جہات میں بھی اشیاء متمکن ہوتی ہیں، مثلاً کمرے کا چھت ایک مکان ہے اس پر وہ لوگ متمکن ہوتے ہیں جو چھت کے اوپر ہوں، اس طرح چھت کا نچلا حصہ بھی مکان ہے۔ اس میں وہ لوگ متمکن ہوتے ہیں جو اس کے نچلے حصے میں ہوں، لہٰذا نسبت علو کے اعتبار سے چھت کو جہت علو اور نچلے حصے کو سفل سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

جہت یا تو عوارض مکان میں سے ہے یا نفس مکان ہی ہے بالنسبۃ الی شیٔ آخر، اور جب باری تعالیٰ مکان سے منزہ ہے تو جہت سے بھی منزہ ہوگا۔

ولا يَجْرِیْ عليه زمانٌ نہ اس پر زمانہ گزرتا ہے، اس لئے کہ زمانہ حادث چیزوں کے لئے ہوتا ہے، کیوں کہ متکلمین کے نزدیک زمانہ ایسے متجدد کو کہتے کہ جس سے دوسرے متجدد کا اندازہ کیا جائے۔ ❶ اور حکماء کے نزدیک مقدار حرکت فلک کو زمانہ کہتے ہیں۔ پہلی صورت میں اس کا متجدد ہونا اور دوسری صورت میں حادث ہونا لازم آتا ہے۔ اور باری تعالیٰ حادث و متجدد نہیں۔

واعلَمْ أنَّ ما ذكَرهُ مِنَ التَّنزِيْه ❷ مصنف رحمہ اللہ نے تنزیہات کے ذکر میں بہت ہی مبالغہ سے کام لیا ہے اور ایسی قیود بھی بڑھائیں جن کے ذکر کرنے کی کوئی حاجت نہیں، تا کہ مجسمہ جو باری تعالیٰ کے لئے جسم و جہت، اعضاء و شکل مانتے ہیں ان کا اچھی طرح رد ہو جائے۔

ثُمَّ إنَّ مبنى التَّنْزِيهِ جو تنزیہات ذکر کی گئیں ان کا مدار اس بات پر ہے کہ وہ واجب الوجود کے منافی اور حدوث و امکان کے امارات میں سے ہیں۔ صفاتِ سلبیہ و تنزیہات کا مدار ان دلائل پر نہیں جنہیں بعض مشائخ نے بیان کیا، کیوں کہ وہ ضعیف ہیں، مثلاً کہتے ہیں کہ:

باری تعالیٰ ''عرض'' اس لئے نہیں کہ عرض کی بقا ممتنع ہے۔ ❸

اور ''جوہر'' اس لئے نہیں کہ جوہر کے معنی جس سے دوسرا مرکب ہو۔ ❹

---

❶ مثلاً سیکنڈ سے منٹوں کا، منٹوں سے گھنٹوں کا، گھنٹوں سے دنوں کا، دنوں سے مہینوں کا، اور مہینوں سے سالوں کا اندازہ کیا جاتا ہے۔

❷ اس اشکال کا جواب ہے کہ مصنف نے جن صفات سلبیہ کو ذکر کیا ان میں تکرار ہے، کیوں کہ بعض صفات کی نفی دوسری بعض کی نفی کو مستلزم ہے، مثلاً متجزی اور متبعض مترادف ہیں، تو لیس بمتجزی کے بعد ولا متبعض کہنے کی ضرورت نہیں تھی۔ اسی طرح بعض دیگر صفات میں بھی تکرار ہے۔

❸ یہ دلیل اس لئے کمزور ہے کہ عرض کی بقا ممتنع نہیں، کیوں کہ ہم مشاہدتاً اعراض کی بقا کو دیکھتے ہیں۔ دوسری وجہ ضعف یہ ہے کہ مخالف کہہ سکتا ہے کہ عرض کی تعریف وہ نہیں جسے مشائخ نے ذکر کیا، بلکہ عرض اسے کہا جاتا ہے جو قائم بالذات نہ ہو، چاہے اس کا بقا ممتنع ہو یا نہ ہو۔

❹ یہ دلیل اس لئے کمزور ہے کہ جوہر کا معنی قائم بالذات ہے۔ وہ معنی نہیں جسے مشائخ نے ذکر کیا۔

اور ''جسم'' اس لئے نہیں کہ جسم کے معنی جو دوسرے سے مرکب ہو، [1] لہٰذا واجب اگر مرکب ہو تو اس کے تمام اجزاء یا تو صفاتِ کمال سے متصف ہوں گے، اس سے تعدد لازم آئے گا یا اس کے تمام اجزاء صفاتِ کمال سے متصف نہیں ہوں گے، اس صورت میں نقص وحدوث لازم آئے گا۔

صورت، شکل اور مقدار کی نفی کے بارے میں کہتے ہیں جسم ہونے کی تقدیر میں تمام صُوَر واشکالِ مقادیر وکیفیات سے متصف ہوگا یا بعض سے؟ تمام سے ہو تو اجتماعِ اضداد لازم آئے گا، اور بعض سے ہو تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی، کیوں کہ سب صُوَر واشکال ومقادیر فی نفسہ افادہ مدح ذم میں برابر ہیں، اور محدثات سے بھی کسی کی ترجیح نہیں ہوتی، لہٰذا ضرور ہوگا کہ کسی مخصّص کے ذریعہ تخصیص ہو جس سے احتیاج الی الغیر لازم آئے گا۔ [2]

[3] بخلاف علم وقدرت اور ان کے اضداد کے کہ ان میں ترجیح بلا مرجح کا اشکال نہیں ہوسکتا، کیوں کہ یہ صفات کمال میں سے ہیں، اور ''اضداد'' صفاتِ نقص میں سے، اس لئے ترجیح ہو جائے گی۔ نیز ان صفات سے متصف ہونے پر مصنوعات دلالت کرتے ہیں۔ [4]

مقام تنزیہ میں مشایخ کی بیان کردہ وجوہات بیان کرنا مناسب نہیں، کیوں کہ ان میں سے اکثر محققین کے نزدیک غیر مسلّم ہیں۔ نیز ان میں قیل وقال کی بہت گنجائش ہے۔ اس لئے ہم نے جو وجہ بیان کی کہ یہ سب واجب الوجود کے منافی ہیں اسی پر اکتفا کرنا بہتر ہے،

---

[1] یہ وجہ اس لئے کمزور ہے کہ جسم کا معنی قائم بالذات ہے۔ وہ معنی نہیں جسے مشایخ نے بیان کیا۔

[2] یہ وجہ اس لئے کمزور ہے کہ مخالف کہہ سکتا ہے کہ مخصص خود ذات باری تعالیٰ ہے، لہٰذا احتیاج الی الغیر لازم نہیں۔

[3] اشکال یہ ہے کہ صور وکیفیات کے ساتھ اتصاف کسی مرجح کے بغیر ہونے کی صورت میں ترجیح بلا مرجح، اور مرجح کی صورت میں احتیاج الی الغیر کا لزوم تو صفاتِ ثبوتیہ میں بھی ہے، کیوں کہ علم، قدرت، سمع، بصر وغیرہ کو ثابت کیا جاتا ہے، ان کی اضداد کو ثابت نہیں کیا جاتا۔ تو ان صفات کے ساتھ اتصاف یا تو مرجح کے بغیر ہوگا یا مرجح کی وجہ سے؟ مرجح کے بغیر ہونے کی صورت میں ترجیح بلا مرجح، اور مرجح کی صورت میں احتیاج الی الغیر لازم آئے گا۔

[4] حاصل یہ ہے کہ یہاں کسی مخصص کی ضرورت نہیں، بلکہ عالم کا نرالہ انداز اس بات پر دال ہے کہ اللہ تعالیٰ ان صفات کے ساتھ متصف ہیں، اور ان کی اضداد: جہل، عجز، موت وغیرہ کے ثبوت پر ممکنات دال نہیں، بلکہ ان کی نفی پر دال ہیں۔

ورنہ مخالفین کے لئے میدانِ تنقید بہت وسیع ہو جائے گا۔

واحْتَجَّ المخالِفُ بالنُّصوصِ الظَّاهِرَة فرق ضالہ مجسمہ ومشبہ جو اللہ جل شانہ کے لئے جہت اور جسم ثابت کرتے ہیں، وہ اپنے مذہب کے اثبات پر دلیل نقلی وعقلی دونوں سے استدلال کرتے ہیں۔ دلیل نقلی وہ بعض نصوص ہیں جن میں باری تعالیٰ کے لئے ید، رِجل، ساق، نزول من الفوق الی التحت وغیرہ کا ذکر ہے۔ اور دلیلِ عقلی یہ ہے کہ جو بھی دو موجود فرض کئے جائیں یا تو ایک دوسرے سے متصل ہوں گے یا منفصل مبائن فی الجہۃ۔ ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم میں حلول کیا ہوا نہیں ہے نہ وہ عالم کا محل ہے، لہٰذا لامحالہ کسی ایک جہت میں عالم سے جدا ہوگا، اور جو جہت میں ہوتا ہے وہ متحیز ہوتا ہے، اور ہر متحیز جسم یا جزءِ جسم ہے، اس لئے اللہ تعالیٰ متحیز، جسم، یا جزءِ جسم، متشکل ومتناہی ہوگا۔

دلیل عقلی کا جواب یہ ہے کہ یہ دلیل بہت کمزور اور محض وہم پر مبنی ہے، کیوں کہ اس میں قیاس الغائب علی الشاہد ہے۔ کیوں کہ یہ بات لازمی نہیں کہ محسوس وموجود کے احکامات باری تعالیٰ پر بھی صادق آئیں۔ اور دلیل نقلی کا جواب یہ ہے کہ دلائل قطعیہ سے باری تعالیٰ کا ان امور سے منزہ ہونا ثابت ہے، لہٰذا جن نصوص میں ان کا اثبات ہے، ان کے بارے میں یا تو یہ کہا جائے کہ متشابہات میں داخل ہونے کی وجہ سے ان کا علم سوائے اللہ تعالیٰ کے کسی کو نہیں، اور سلف کا یہی طریقہ ہے۔ یا ان کی ایسی تأویلات کی جائے گی جس سے ذاتِ باری تعالیٰ پر نقص لازم نہ آئے، اور دلائل قطعیہ سے جو ثابت ہے اس کے مخالف نہ ہو، جیسا کہ متأخرین کا مسلک ہے۔

ولا يُشْبِهُهُ شيء کوئی چیز ذات یا صفات میں باری تعالیٰ کے مشابہ ومماثل نہیں، کیوں کہ اگر ذات میں مماثل ہو تو توحید واجب باقی نہیں رہے گی جو دلائل قطعیہ سے ثابت ہو چکی۔ اور صفات میں مشابہت اس لئے منتفی ہے کہ مخلوقات میں جو صفت بھی لی جائے، مثلاً علم، قدرت یا ارادہ وہ عرضی، حادث، ممکن اور متجدد ہے۔ جب کہ باری تعالیٰ کی صفات ازلی، ذاتی، واجب اور دائمی ہیں، لہٰذا کسی حال میں بھی صفاتِ مخلوق صفاتِ خالق

کے مانند اور قائم مقام نہیں ہوسکتیں۔

قال فی البدایۃ: إنَّ العلمَ منّا خالق ومخلوق کی صفات میں عدمِ مماثلت کی تائید کے لئے صاحب "بدایہ" کی عبارت پیش کی کہ صاحب "بدایہ" کے کلام سے مفہوم ہوتا ہے کہ مماثلت کے تحقّق کے لئے دو چیزوں کا جمیع اوصاف کے اعتبار سے اشتراک ضروری ہے۔ اگر کسی وصف میں بھی اختلاف ہوتو ان میں مماثلت نہیں ہوگی۔ [1]

جب کہ شیخ ابوالمعین اپنی کتاب "تبصرہ" میں فرماتے ہیں کہ مماثلت بین الشیئین کے لئے کسی ایک وصف میں برابری کافی ہے، اگرچہ ان میں متعدد وجوہ سے مخالفت پائی جائے، جیسے کہا جاتا ہے زید علم فقہ میں عمرو کی مانند ہے، جب کہ ان میں اسی خاص جہت میں برابری ہو۔ ابوالمعین رحمہ اللہ نے شیخ اشعری کے اس قول کو بھی فاسد بتلایا کہ "جب تک جمیع وجوہ میں مساوات نہ ہو مماثلت نہیں ہوسکتی" کیوں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے: الحنطۃَ بالحنطۃِ مِثْلاً بِمِثْلٍ اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد محض مشابہت فی الکیل ہے، اس لئے کہ وزن یا عددِ حبّات میں تفاوت کے باوجود بیع الحنطۃ بالحنطۃ بالاتفاق جائز ہے۔

والظّاھِرُ أنّہٗ لا مخالفۃَ صاحب "بدایہ" اور ابوالمعین کے کلام میں ظاہراً تعارض معلوم ہوتا ہے، مگر حقیقت میں کوئی تعارض نہیں، کیوں کہ صاحب "بدایۃ" نے جمیع وجوہ سے مساوات کو مماثلت کے لئے جو شرط قرار دیا، ان کا مقصد یہ ہے کہ جس وصف میں مماثلت کا دعویٰ کیا گیا، اس میں من کل الوجوہ مساوات ضروری ہے نہ کہ تمام اوصاف میں۔ اور شیخ اشعری کا مطلب بھی یہی ہے۔ لہٰذا مذکورہ نص سے ان پر کوئی اشکال نہیں ہوگا، کیوں کہ ان کا مقصد یہ ہے کہ "کیل" میں من کل الوجوہ مماثلت ہو، نہ یہ کہ تمام اوصاف

---

[1] صاحب "بدایہ" فرماتے ہیں مخلوق اور خالق کی صفات میں مناسبت نہیں، چنانچہ خالق ومخلوق کی صفات میں سے ایک صفت "علم" میں تقابل کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ علمِ مخلوق عرض، حادث، ممکن الزوال اور ہر زمانے میں متجدد ہوتا ہے۔ جب کہ علمِ حق قدیم، واجب الوجود، ازلی وابدی ہے۔ لہٰذا علمِ مخلوق علمِ خالق کے ساتھ کسی ایک جز میں بھی مماثل نہیں۔

میں۔'' اس لئے کہ اگر دو چیزوں کے درمیان تمام اوصاف میں اشتراک ہوجائے تب تو دو چیزیں ہی نہیں رہ سکتیں، بلکہ دونوں ایک ہوجائیں گی۔

وَلَا يَخْرُجُ عَنْ عِلْمِهٖ وَقُدْرَتِهٖ شَيْءٌ باری تعالیٰ کے علم وقدرت سے باہر کوئی چیز نہیں، کیوں کہ (1) اگر بعض چیزیں خارج ہوں تو ان کے اعتبار سے جہل اور عجز لازم آئے گا، جو ذات باری تعالیٰ میں نقص ہے۔ (2) نیز تمام چیزیں بالنسبۃ الی اللہ ایک درجہ میں ہیں، اور بعض سے علم وقدرت کے تعلق کے لئے کسی مرجح کی ضرورت ہوگی تا کہ ترجیح بلا مرجح لازم نہ آئے، لہٰذا باری تعالیٰ مرجح کی طرف محتاج ہوگا جو واجب ہونے کے منافی ہے۔ (3) علاوہ ازیں نصوص قطعیہ سے باری تعالیٰ کے علم وقدرت کا تمام اشیاء کو محیط ہونا صراحتاً ثابت ہے۔

اس عبارت سے فلاسفہ کی تردید ہوتی ہے جو کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ جزئیات کا عالم نہیں، اور وہ ایک سے زیادہ پیدا کرنے پر قادر نہیں۔ [1] اور دہریہ کی بھی تردید ہے جو کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ اپنی ذات کا عالم نہیں۔ [2] اسی طرح نظام معتزلی کی بھی تردید ہے کہ اس

---

[1] فلاسفہ کی دلیل یہ ہے کہ جزئیات میں تغیر وتبدل ہوتا رہتا ہے، اگر علم باری تعالیٰ کا تعلق جزئیات سے ہو تو علم باری تعالیٰ میں بھی تغیر لازم آئے گا۔ چونکہ علم صفتِ باری تعالیٰ ہے، اس لئے صفت کا تغیر ذات کے تغیر کو مستلزم ہوگا، اور باری تعالیٰ کی ذات تغیر سے پاک ہے۔ اس لئے وہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ جزئیات کا عالم نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جزئیات کے تغیر سے علم میں تغیر لازم نہیں آتا، بلکہ متعلقات میں تغیر لازم آتا ہے، اور متعلقات کا تغیر صفات وذات باری تعالیٰ کے تغیر کو مستلزم نہیں، مثلاً آئینے کے سامنے انسان آئے تو اس میں انسان کی صورت ظاہر ہوتی ہے، کوئی جانور آئے تو اس کی صورت ظاہر ہوتی ہے۔ لہٰذا متعلقات کے بدلنے سے آئینے میں کوئی تغیر نہیں آتا۔

فلاسفہ اپنے عقیدے ''باری تعالیٰ ایک سے زیادہ پیدا کرنے پر قادر نہیں'' کی وجہ الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد بیان کرتے ہیں۔ اور یہ قاعدہ ہی جہالت پر مبنی ہے، کیوں کہ جب ایک انسان کئی امور کو سرانجام دیتا ہے تو اللہ جل شانہ سے امور کثیرہ کا صدور بطریق اولیٰ ممکن ہے۔

[2] دہریہ کی دلیل یہ ہے کہ ''علم'' عالم اور معلوم کے درمیان نسبت کا نام ہے، اور عالم ومعلوم میں مغایرت ہوتی ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات پر علم ہوجائے تو اللہ تعالیٰ اور ان کی ذات کے درمیان مغایرت لازم آئے گی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عالم ومعلوم میں مغایرت ہونا علم حصولی کا خاصہ ہے، اور باری تعالیٰ کا اپنی ذات پر علم، علم حضوری ہے جس میں علم ومعلوم میں مغایرت نہیں ہوتی۔

کے نزدیک باری تعالیٰ جہل اور قبح پیدا کرنے پر قادر نہیں۔ ❶ اور بلخی کی بھی تردید ہے جو کہتا ہے کہ بندوں کے جیسے افعال پر خدا قادر نہیں۔ ❷ اور تمام معتزلہ کی تردید ہے جو کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ بندوں کے عین مقدور پر قادر نہیں۔ ❸

وَلَهُ صِفَاتٌ اہل حق کے نزدیک باری تعالیٰ کی مستقل صفتیں ہیں، جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں۔ معتزلہ اور فلاسفہ کے نزدیک واجب تعالیٰ کی "ذات بحت کے علاوہ کوئی زائد صفت اس کے ساتھ قائم نہیں۔ البتہ اسی ذات کا تعلق جب معلومات سے ہو تو اسے "عالم"، مقدورات سے ہو تو "قادر" کہا جاتا ہے۔ لہٰذا ذات ایک ہی ہے مختلف اعتبارات سے اسے مختلف ناموں سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ کہتے ہیں کہ اس تأویل کی بنا پر نہ ذات میں کثرت ہوگی اور نہ تعدد قدماء لازم آئے گا جو خلاف توحید ہے۔

اہل حق کی دلیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا عالم، قادر، حی، سمیع، بصیر وغیرہ ہونا عقلاً ونقلاً ثابت و مسلّم ہے۔ اور ظاہر ہے کہ عرفاً ولغۃً یہ الفاظ مترادف نہیں، اور سب الفاظ واجب کے

---

❶ نظام کی دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کی قدرت جہل اور قبح پر مان لی جائے تو نعوذ باللہ اللہ جلّ شانہ کا ان صفاتِ ذم سے متصف ہونا لازم آئے گا۔ نیز اگر اللہ تعالیٰ نے قبح اور جہل کو جاننے کے باوجود پیدا کیا تو یہ شر ہے اور اللہ تعالیٰ شر سے پاک ہے۔ اگر ان کا صدور علم کے بغیر ہوا تو یہ جہل ہے اور اللہ تعالیٰ اس سے بھی پاک ہے۔
پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ صفات سے اتصاف کسب کی وجہ سے ہوتا ہے خلق کی وجہ سے نہیں، لہٰذا خلق کی وجہ سے ان صفات سے اتصاف کا دعویٰ باطل ہے۔ اور دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قبح وجہل کو جاننے کے باوجود پیدا کیا۔ اور اللہ تعالیٰ سے کسی چیز کا صدور قبیح نہیں، بلکہ ہر چیز کے صدور میں کوئی حکمت ہے۔ اگر ہمیں وہ حکمت معلوم نہ ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ قبیح ہے۔

❷ بلخی کی دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ بندوں کے جیسے افعال پر قادر ہو تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ بندہ اللہ تعالیٰ کا مماثل ہے۔ جواب یہ ہے کہ جو قدرت بندے کی صفت ہے وہ حادث وعرض ہے، اور جو قدرت اللہ جلّ شانہ کی صفت ہے وہ ازلی وقدیم ہے، لہٰذا مماثلت کا دعویٰ باطل ہے۔

❸ ان کی دلیل یہ ہے کہ بندے کی عین مقدور پر قدرت سے مقدور واحد کا تحت القدرتین ہونا لازم آتا ہے جو درست نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ایک جہت سے مقدورِ واحد کا تحت القدرتین ہونا درست نہیں، دو جہات سے درست ہے، کیوں کہ مقدور بندے کی قدرت کے تحت من حیث الکسب ہے اور اللہ تعالیٰ کی قدرت کے تحت من حیث الخلق ہے۔

مفہوم سے ایک زائد معنی پر دلالت کرتے ہیں۔ اور یہی زائد معنی ''صفت'' ہے۔

دوسری دلیل: قاعدہ ہے کہ مشتق کا اطلاق کسی پر اس وقت صحیح ہوتا ہے جب مأخذِ اشتقاق اس کے لئے ثابت ہو۔ تو باری تعالیٰ کو عالم وقادر کہنا جب صحیح ہوگا کہ اس کے لئے علم وقدرت کی صفت ثابت ہو، مثلاً ''اسود'' اسے کہا جاتا ہے جس کے ساتھ سواد قائم ہو۔ لہٰذا معتزلہ وفلاسفہ کا صفتِ علم وقدرت نہ ماننا اور باری تعالیٰ پر عالم وقادر کا اطلاق کرنا ایسا ہے کہ کوئی ایسی چیز کو اسود کہے جس میں سواد نہ ہو، اور ایسی چیز کو ابیض کہے جس میں بیاض نہ ہو۔ جیسے یہ اطلاق غلط ہے اسی طرح صفت علم وقدرت کا انکار کر کے عالم وقادر کہنا بھی غلط و باطل ہے۔

علاوہ ازیں نصوص قطعیہ سے بھی صفت علم وقدرت وغیرہ ثابت ہیں۔ پھر عالم کو دیکھا جائے کہ باری تعالیٰ نے کیسے خاص نظام کے مطابق اسے پیدا کیا۔ کیا صفت علم، قدرت اور حیات کے بغیر یہ ممکن ہے؟

ہمارے مذہب پر تعددِ قدماء ضرور لازم آئے گا، لیکن اس میں کوئی استحالہ نہیں، کیوں کہ تعددِ ذواتِ قدیمہ محال ہے، صفات کا تعدد محال نہیں، جیسے پہلے بیان ہو چکا۔ البتہ معتزلہ اور فلاسفہ کے مذہب پر اشکال باقی رہتا ہے کہ علم وقدرت وغیرہ جب کوئی معنی زائد نہیں، بلکہ یہ سب عبارت عن الذات ہیں تب یہ اور عالم وقادر، حی، صانع، معبود ایک ہو جائیں گے، ان میں کسی قسم کا تغایر نہ ہوگا۔ حالانکہ لغۃً وعرفاً یہ الفاظ متغایر المفہوم ہیں۔ نیز جب صفات آپ کے نزدیک عینِ ذات اور متحد مع الذات ہیں، اور صفات کی حقیقت یہ ہے کہ قائم بالغیر ہوں، تو جس کے ساتھ متحد ہیں یعنی واجب الوجود وہ بھی قائم بالغیر ہوگا جو ظاہر البطلان ہے۔

وليس النزاعُ فِيْ العلم والقُدْرَةِ واضح رہے کہ علم وقدرت وغیرہ جن صفات میں نزاع ہے وہ اس معنی کے اعتبار سے نہیں جیسی مخلوق میں پائی جاتی ہیں یعنی کیفیات حادثہ اعراض اور فنا ہو جانے والی، کیوں کہ ایسی صفات سے باری تعالیٰ بالاتفاق متصف نہیں۔ ہاں وہ صفات ازلی، باقی اور غیر عرض ذات باری تعالیٰ سے زائد اور اس کے

ساتھ قائم ہیں یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ [1] ان کے نزدیک اس معنی کے اعتبار سے بھی ثابت نہیں، ہمارے نزدیک ثابت اور ازلی ہیں۔ بخلاف کرامیہ کے کہ وہ حادث کہتے ہیں تو باری تعالیٰ کا محلِّ حوادث ہونا لازم آئے گا جس کا محال ہونا ثابت ہو چکا۔

أَزَلِيَّةٌ لَا كَمَا يَزْعَمُ الْكَرَّامِيَةُ صفات قدیم ہیں حادث نہیں جیسا کہ کرامیہ کہتے ہیں کہ صفات حادث ہیں، [2] کیوں کہ صفات کو حادث ماننے کی صورت میں اللہ تعالیٰ کا محلِّ حوادث ہونا لازم آتا ہے، حالانکہ اللہ تعالیٰ محلِّ حوادث نہیں، کیوں کہ محلِّ حوادث حادث ہوتا ہے، اور باری تعالیٰ قدیم ہے۔

قَائِمَةٌ بِذَاتِهٖ باری تعالیٰ کی صفات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں، کیوں کہ جس کی صفت مانی جائے اس کے ساتھ ہی وہ صفت قائم ہوتی ہے۔ معتزلہ باری تعالیٰ کے لئے صفت کلام تو مانتے ہیں مگر غیر باری تعالیٰ میں قائم کہتے ہیں جو درحقیقت صفت کا اثبات نہیں بلکہ انکار ہے۔

---

[1] یعنی ہمارا اور معتزلہ کا اختلاف اس میں ہے کہ جس طرح ہمارے ساتھ صفات قائم ہیں اور ہماری ذات سے زائد اور حادث ہیں۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کے ساتھ صفات قائم ہیں اور اس کی ذات سے زائد ہیں یا نہیں؟ معتزلہ کہتے ہیں کہ صفات عین ذات باری تعالیٰ ہیں، اور ذاتِ باری تعالیٰ سے زائد نہیں، اور اللہ تعالیٰ کا عالم، قادر وغیرہ ہونا امرِ اضافی ہے، یعنی معلومات سے تعلق کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ کو عالم، مقدورات سے تعلق کی وجہ سے قادر، مسموعات سے تعلق کی وجہ سے سمیع، اور مبصرات سے تعلق کی وجہ سے بصیر کہا جاتا ہے۔ کہتے ہیں کہ صفات کو عین ذات باری تعالیٰ قرار دینے میں تعدد قدماء اور وجباء لازم نہیں آئے گا۔

ہماری طرف سے جواب یہ ہے ہمارے مذہب پر تعدد قدماء ضرور لازم آئے گا، لیکن اس میں کوئی استحالہ نہیں، کیوں کہ تعدد ذوات قدیمہ محال ہے، صفات کا تعدد محال نہیں، جیسے پہلے بیان ہو چکا۔

[2] کیوں کہ صفات میں تغیر وتجدد ہوتا رہتا ہے، مثلاً زید کی پیدائش سے پہلے اللہ تعالیٰ کا علم اس بات کے ساتھ تھا کہ زید پیدا ہوگا، اور پیدا ہونے کے بعد علم کا تعلق اس بات کے ساتھ ہوگا کہ زید پیدا ہو چکا۔ یہ بھی کہتے ہیں کہ سمع کا تحقق مسموع کے بغیر، بصر کا مبصر کے بغیر، کلام کا مخاطب کے بغیر نہیں ہوتا۔ اور مسموع، مبصر اور مخاطب حادث ہیں، لہٰذا ان کے ساتھ متعلقہ صفات بھی حادث ہوں گی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ صفات کے تعلقات حادث ہیں، اور تعلقات کے حدوث سے صفات کا حدوث لازم نہیں آتا۔

وَهِيَ لَا هُوَ وَلَا غَيْرُه مصنف رحمہ اللہ نے باری تعالیٰ کے لئے صفات ثابت کرنے کے بعد ذات اور صفات کے تعلق کو "وهی لا هو ولا غیره" سے بیان کیا، یعنی صفات نہ عین ذات ہیں جیسے فلاسفہ کا مذہب ہے، اور نہ غیر ذات ہیں کہ تعدّد و تکثّرِ قدماء لازم آئے۔ [1] اس سے یہ اشکال بھی رفع ہو گیا کہ تین ماننے کی وجہ سے تو نصاریٰ کی تکفیر کی گئی، حالانکہ آپ آٹھ قدیم مانتے ہیں۔ کیوں کہ اگر چہ نصاریٰ علم، حیات اور وجود تین صفات مانتے ہیں، مگر ساتھ ہی ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ علم حضرت عیسیٰ علیہ السلام میں منتقل ہو گیا، لہٰذا اس انفکاک کے عقیدہ سے ذواتِ قدیمہ میں تعدّد و تکثّر لازم آیا جو توحید کے منافی ہے، اس لئے ان کی تکفیر کی گئی۔ [2] چونکہ اشاعرہ انفکاک کے قائل نہیں، لہٰذا تکثّر جو مبنی علی التغائر والانفکاک ہے وہ لازم نہیں آئے گا۔

وَلِقَائِلٍ أَنْ يَّمْنَعَ تَوَقُّفَ التَّعَدُّدِ لیکن تغایر وانفکاک پر تکثّر کو موقوف بتلانے میں یہ اشکال ضرور وارد ہوگا کہ مراتب اعداد (ایک، دو، تین، چار الخ) کے متعدد اور متکثر ہونے میں کوئی شبہ نہیں، حالانکہ ان میں تغایر نہیں، کیوں کہ جز کل کے مغایر نہیں ہوتا۔ نیز تغایر وانفکاک کی نفی پر بتکلف عدم تعدّد و تکثّر کی تفریع کرنی ہی بے محل ہے، کیوں کہ اہل السنۃ والجماعت تو تعدّدِ صفات کے منکر ہی نہیں بلکہ معترف ہیں، چاہے ان میں تغایر جائز ہو یا نہ ہو، لہٰذا تعدّد کے انکار سے جواب دینا خروج عن المذہب ہوگا۔

فَالْأَوْلٰى أَنْ يُّقَالَ الْمُسْتَحِيْلُ لہٰذا معتزلہ کے لزومِ تعدّد کے اعتراض کو تسلیم

---

[1] عینیت کا معنی اتحاد فی المفہوم ہے اور صفات وذاتِ باری تعالیٰ کا مفہوم ایک نہیں۔ اور غیریت کا معنی یہ ہے کہ دو چیزوں میں انفکاک ممکن ہو، یعنی ایک دوسرے سے جدا ہو سکیں، اور صفات نہ تو ذاتِ باری تعالیٰ سے جدا ہو سکتی ہیں اور نہ آپس میں ایک دوسرے سے جدا ہو سکتی ہیں۔

[2] نصاریٰ کا عقیدہ ہے کہ تین اقنوم ہیں: وجود، علم اور حیات۔ اول کو اب، دوسرے کو ابن، اور تیسرے کو روح القدس کہتے ہیں۔ اب سے مراد اللہ تعالیٰ، ابن سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور روح القدس سے حضرت جبرئیل علیہ السلام مراد ہیں۔ کہتے ہیں کہ اقنوم علم ذاتِ باری تعالیٰ سے وجودِ عیسیٰ کی طرف منتقل ہوا۔ یہی تو انفکاک اور انتقال غیریت ہے، لہٰذا معلوم ہوا کہ نصاریٰ اقانیم ثلاثہ ذواتِ متغایرہ کے قائل ہیں۔

کرتے ہوئے یہ جواب دینا چاہیے کہ ذواتِ قدیمہ کا تحقق تو محال اور مستلزم شرک ہے جیسے نصاریٰ کا مذہب ہے، مگر ذات واحدہ کے لئے صفاتِ قدیمہ متعددہ کا ثابت ہونا محال نہیں اور نہ ہی توحید کے منافی و مستلزم شرک ہے۔

وأنْ لا يُجْتَرأ على القولِ بكونِ الصّفات البتہ ان صفاتِ قدیمہ کو واجب الوجود لذاتہا نہیں کہنا چاہیے تا کہ تعددِ الٰہ کا اشتباہ نہ ہو جو سراسر توحید کے منافی اور باطل ہے۔ اور نہ ہی انہیں واجب الوجود لغیر ہا کہنا چاہیے تا کہ استکمال بالغیر کا اعتراض نہ ہو۔ بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ یہ صفات واجب الوجود ہیں، ایسی ذات کی طرف علی سبیل الایجاب مستند و منسوب ہونے کی وجہ سے جو واجب الوجود لذاتہ ہے، یعنی ذاتِ باری تعالیٰ جو نہ عین صفات ہے نہ غیر صفات۔

ويَكُوْنُ هذا مُرادُ من قال واجب الوجود جن حضرات نے صفات کو واجب الوجود کہا ہے ان کا مطلب بھی یہی ہے کہ صفات ذات واجب کی وجہ سے واجب ہیں، بذات خود صفات واجب نہیں، بلکہ ممکن ہیں۔ اور ''ہر ممکن حادث ہے'' کے قاعدہ سے ایسا ممکن مستثنیٰ ہے جو ذاتِ قدیم واجب الوجود کے ساتھ قائم ہو، اور ذات کی جہت سے واجب ہو۔ اس صورت میں صفات کے ممکن بذاتہا ہونے کے باوجود قدیم ہونے میں کوئی محال لازم نہیں آئے گا۔ اور چونکہ صفاتِ قدیمہ واجب الوجود لذاتہا نہیں، اس لئے تعدد الٰہ کا شبہ بھی نہیں ہوگا، البتہ صفات پر مستقلاً قدیم کے اطلاق سے احتراز کرنا بہتر ہے تا کہ کوئی ہر قدیم کو قائم بالذات متصف بصفات الوہیۃ سمجھ کر تعددِ الٰہ کے اشتباہ میں نہ پڑ جائے۔

فإنْ قيلَ: هذا في الظّاهرِ رَفْعُ للنقيضين وهي لا هو ولا غيره پر اشکال ہوتا ہے کہ عینیت اور غیریت نقیضین ہیں، کیوں کہ ایک شیٔ سے جو مفہوم ہوتا ہے، اگر دوسری سے بھی بعینہ وہ مفہوم ہوتا ہو تو ان میں عینیت ہے ورنہ غیریت ہوگی۔ ''عین وغیر'' اس مطلب کے اعتبار سے یقیناً نقیضین ہیں، کیوں کہ ان کے درمیان کوئی واسطہ نہیں نکلتا۔ اس معنی کے مطابق لا عين ولا غير کہنا بظاہر رفع نقیضین ہے، لیکن حقیقت

میں اجتماعِ نقیضین ہے۔ (1) چونکہ ارتفاعِ نقیضین واجتماعِ نقیضین دونوں محال ہیں، لہٰذا ماتن کا لا هو ولا غيره کہنا باطل ہے۔

جواب یہ ہے کہ عینیت اور غیریت میں تناقض کا دعوی مسلّم نہیں، کیوں کہ ان میں واسطہ موجود ہے۔ جب ان میں تناقض نہیں تو دونوں کی نفی سے نہ ارتفاعِ نقیضین کی خرابی لازم آتی ہے، نہ اجتماعِ نقیضین کی۔ تفصیل یہ ہے کہ اشاعرہ "غیر" کی تفسیر مغایرت فی المفہوم سے نہیں کرتے، بلکہ دو چیزوں میں ایک کا وجود دوسرے کے نہ ہوتے ہوئے اگر متصور ہو سکے تو اسے "غیریت" کہتے ہیں (2) اور عینیت اتحاد فی المفہوم کو کہتے ہیں۔ اس تفسیر کے مطابق عین اور غیر نقیضین نہیں، کیوں کہ ان میں واسطہ موجود ہے۔ ممکن ہے کہ دو چیزوں میں ایسا تعلق ہو کہ ایک کا وجود دوسرے سے منفک نہ ہو سکے اور دونوں متحد المفہوم بھی ہوں تو ان میں نہ عینیت ہوگی نہ غیریت، جیسے جز اور کل کا تعلق، یا صفات اور ذات باری تعالیٰ کا تعلق، اسی طرح صفاتِ باری تعالیٰ کا آپس میں ایک دوسرے سے تعلق۔

ظاہر ہے کہ ان مثالوں میں متعلقین متحد المفہوم نہیں، اس لئے ان میں عینیت نہیں ہوگی۔ اسی طرح ایک کا وجود دوسرے کے بغیر ناممکن ہے، اس لئے کہ "جزء" جزء کی حیثیت سے کل کے بغیر نہیں پایا جا سکتا، اور کل بغیر جزء کے باقی نہیں رہ سکتا۔ على هذا القياس ذات باری تعالیٰ صفات کے بغیر یا صفات ذات کے بغیر نہیں پائی جا سکتی، کیوں کہ ذات وصفات قدیم وازلی ہیں، اور ازلی پر عدم طاری ہونا محال ہے۔ پھر یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ ایک موجود اور دوسرا معدوم ہو؟ لہٰذا ان میں غیریت بھی "بمعنی وجود احدہما عند عدم الآخر" نہیں ہوگی۔ البتہ حادث کی صفات اس کی ذات سے مغائر ہیں، کیوں کہ ذات کا وجود صفت معینہ کے بغیر ممکن ہے۔ (3)

---

(1) کیوں کہ نقیضین میں سے ایک کی نفی دوسرے کے ثبوت کو مستلزم ہوتی ہے، لہٰذا جب عینیت کی نفی کی تو غیریت کا ثبوت ہوا، اور جب غیریت کی نفی کی تو عینیت کا ثبوت ہوا۔

(2) یعنی دو چیزوں میں سے ایک کا وجود دوسری کے عدم کے ساتھ ممکن ہو۔

(3) مثلاً آج ہم صحت کے ساتھ متصف ہیں۔ کل یہ صحت والی صفت زائل ہو جاتی ہے، اور ہم بیمار پڑ جاتے ہیں تو ہماری ذات وصفات کے درمیان مغایرت ہے۔ یہ عدمِ مغایرت ذاتِ واجبہ اور صفاتِ قدیمہ کے درمیان نہیں۔

وفيه نظرٌ لأنّهم إنْ أرادُوا ارتفاع نقیضین کے اشکال سے بچنے کے لئے اشاعرہ نے "غیر" کی جو تفسیر کی کہ "ایک کا وجود دوسرے سے منفک ہو سکے تو اسے "غیر" کہتے ہیں۔" اس پر اشکالات وارد ہوتے ہیں کہ غیریت کے لئے جانبین سے انفکاک صحیح ہونا مراد ہے یا ایک جانب سے؟ اور دونوں شقیں باطل ہیں، لہٰذا "غیر" کی یہ تعریف باطل ہے۔

پہلی شق اس لئے باطل ہے کہ اگر جانبین سے انفکاک ضروری ہو تو صانع اور عالم میں غیریت نہیں رہے گی، کیوں کہ اگر چہ صانع کا وجود عدم عالم کی تقدیر پر متصور ہے، مگر عالم کا وجود صانع کے وجود سے منفک نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ صانع کا عدم محال ہے۔ اسی طرح عرض اور محل میں مغایرت نہیں رہے گی، کیوں کہ اگر چہ محل کا وجود عرض کے بغیر ممکن ہے، مگر عرض کا وجود محل کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ حالانکہ بالاتفاق صانع و عالم اور عرض و محل میں مغایرت ہے۔ لہٰذا غیریت کے لئے جانبین سے صحت انفکاک ضروری قرار دینا باطل ہے۔

دوسری شق کا بطلان یوں ہے کہ اگر یہ کہا جائے کہ غیریت کے لئے ایک جانب سے صحتِ انفکاک کافی ہے تو جزء وکل، اور ذات وصفت میں بھی غیریت ہو جائے گی، کیوں کہ جز کا تحقق کل کے بغیر جائز ہے، جیسے "دس" کے عدد سے "نو" ساقط کریں تو دس کا ایک جز یعنی "ایک" موجود ہے اور "دس" جو کل ہے وہ معدوم ہے۔ اسی طرح ذات باری تعالیٰ کا وجود بغیر صفات کے جائز ہے بالنظر الی ذاتہ، اگر چہ صفات قدیم ہونے کی وجہ سے ایسا نہیں ہوگا۔

ولا يُقالُ المرادُ إمكانُ تصوُّرِ اگر کوئی یوں کہے کہ ہماری مراد شق اول ہے، مگر اس معنی کے اعتبار سے کہ "ہر ایک کا وجود دوسرے کے عدم کے ساتھ ممکن التصور ہو، چاہے عدم آخر فرضی ہی ہو اور نفس الامر میں محال ہو"، لہٰذا صانع اور عالم میں مغایرت منتفی نہیں ہوگی، کیوں کہ اگر چہ نفس الامر میں عالم کا وجود صانع کے بغیر نہیں ہو سکتا، لیکن عدم وجود صانع کی صورت میں بھی وجودِ عالم کا تصور ممکن ہے، اگر چہ بعد میں دلیل سے وجود صانع ثابت ہو جائے۔ اگر وجودِ عالم کا تصور وجودِ صانع کے بغیر محال ہوتا تو وجودِ صانع پر دلیل لانا عبث بلکہ محال ہوتا، کیوں کہ تحصیل حاصل محال ہے۔

البتہ جز اور کل میں مغایرت نہیں، ❶ کیوں کہ جز کا تصور کل کے بغیر ممکن نہیں، جیسے ''دس'' کا ''ایک''، دس معدوم ہو جانے کے بعد نہیں پایا جا سکتا، اس لئے کہ وہ ''ایک'' جس کی اضافت ونسبت دس کی طرف جز ہونے کے اعتبار سے ہے، اس نسبت کے ساتھ دس کے بغیر نہیں پایا جا سکتا، لہٰذا نو ساقط کرنے کے بعد جو ''ایک'' رہے گا وہ دوسرا ''ایک'' ہوگا، ''دس'' کے جز والا ''ایک'' نہیں ہوگا جس کی جزئیت باطل ہوگئی ہے، لہٰذا اس ''ایک'' کا تصور جزء کا تصور نہیں۔

لِأَنَّا نَقُوْلُ قَدْ صَرَّحُوا غیر کی مذکورہ توجیہ ❷ درست نہیں، کیوں کہ:

① اشاعرہ نے تصریح کی ہے کہ صفات کی آپس میں مغایرت نہیں۔ حالانکہ ہر صفت کا تصور دوسری کے عدم کے ساتھ فی نفسہ ممکن ہے، لہٰذا آپ کی توجیہ کے اعتبار سے مغایرت لازم آئے گی۔ ❸ اس سے معلوم ہوا کہ غیریت سے ان کی یہ مراد نہیں، بلکہ ایک کا وجود دوسرے کے حقیقی عدم کے ساتھ ہو تو غیریت ہے۔ اور صفات کے قدیم ہونے کی وجہ سے ان پر عدم کا طاری ہونا محال ہے۔

② اس توجیہ کی رو سے عرض اور محل میں مغایرت نہیں ہونی چاہیے، کیوں کہ عرض کا تصور محل کے بغیر نہیں پایا جاتا تو غیریت ثابت نہ ہوئی، حالانکہ بالاتفاق دونوں کو مغایر کہا گیا۔

③ نیز جز وکل میں مغایرت نہ ہونے میں وصف اضافت الی الکل کا جو اعتبار کیا گیا اس لحاظ سے تمام متضائفین میں مغایرت نہیں رہے گی، کیوں کہ ''اب'' کا وجود

---

❶ یہ اس اشکال کا جواب ہے کہ غیریت کی اس تعریف ''ہر ایک کا وجود دوسرے کے عدم کے ساتھ ممکن التصور ہو، چاہے عدم آخر فرضی ہی ہو اور نفس الامر میں محال ہو'' کی رو سے کل اور جز کے درمیان مغایرت ثابت ہو جائے گی، مثلاً ''ایک'' اور ''دس'' کو لے لیجئے کہ ''ایک'' کا تصور پہلے کیا جاتا ہے پھر دلیل سے عشرہ کو طلب کیا جاتا ہے، تو پھر واحد اور عشرہ کے درمیان مغایرت کو درست کہنا چاہیے۔

❷ ہر ایک کا وجود دوسرے کے عدم کے ساتھ ممکن التصور ہو، چاہے عدم آخر فرضی ہی ہو اور نفس الامر میں محال ہو۔

❸ وہ اس طرح کہ علم کا وجود قدرت کے بغیر متصور ہے، اگر چہ قدرت کا عدم فرضی ہو۔ اسی طرح قدرت کا وجود علم کے عدم کے ساتھ بھی متصور ہو سکتا ہے، اگر چہ علم کا عدم فرضی ہو۔

باعتبار الاضافة الی الابن، ابن کے بغیر متصور نہیں ہوسکتا۔ اسی طرح ''ابن'' کا وجود بغیر اب کے، اخ کا بغیر اخ، علی هذا القياس علۃ کا وجود بغیر معلول کے۔ اس لئے کہ ان میں محض مصداق مراد نہیں، بلکہ مع الاضافة الی الآخر، لہذا منسوب الیہ بغیر اضافت نہیں ہوگی۔ حالانکہ یہ سب کے سب مغایر ہیں، اور اعتبارِ اضافۃ سے یہ مغایر نہیں رہتے، حتی کہ غیر غیر میں بھی غیریت نہیں رہتی، کیوں کہ غیریت اسمائے اضافیہ میں سے ہے۔ ہر ایک کی غیریت بالنسبۃ الی الآخر ہے اور مع النسبۃ بدون آخر کے متحقق نہیں ہوگا، اس اعتبار سے انفکاک فی الوجود نہ ہونے کی وجہ سے غیر غیر میں غیریت منتفی ہوجائے گی۔ وهذا هو التناقض صريحاً.

فإنْ قيل: لِمَ لايَجُوْزُ أنْ يَكُوْنَ مُرادُهُم بعض حضرات (صاحب مواقف) نے لا عین ولا غیر کی تفسیر یوں کی ہے کہ ''لا عين'' سے دونوں کا مفہوماً متحد نہ ہونا، اور ''لا غیر'' سے دونوں کا وجوداً متحد ہونا مراد ہے، [1] جیسے محمول اور موضوع کا حال ہے کہ حمل کے لئے مفہوم کے اعتبار سے ان میں تغایر، جب کہ مصداق اور وجود کے اعتبار سے اتحاد ضروری ہے، کیوں کہ مفہوم میں تغایر نہ ہوتو مفید للحکم نہیں ہوگا، جیسے: الإنسان إنسانٌ اور وجود میں متحد نہ ہوتو حمل صحیح نہیں ہوگا، جیسے: الإنسان حجرٌ بخلاف الإنسان كاتبٌ کے کہ یہ صحیح اور مفید للحکم ہے۔

مگر دو وجوہات سے یہ تفسیر بھی صحیح نہیں، کیوں کہ:

① بعض صفات کا ایسا حمل اگرچہ ذات پر صحیح ہے جیسے عالم، قادر اور باقی صفات مشتقہ، لیکن علم، قدرت، حیاۃ وغیرہ صفات محضہ کا حمل ذات پر نہیں ہوسکتا۔ [2] كما لا يخفى

---

[1] یعنی لاَ هُوَ عينُه کا مطلب یہ ہے کہ صفات مفہوم کے اعتبار سے عین ذاتِ باری تعالیٰ نہیں۔ اور لا هُوَ غيرُه کا مطلب یہ ہے کہ صفات وجودِ خارجی کے اعتبار سے غیر ذاتِ باری تعالیٰ نہیں۔ تو جب عینیت اور غیریت کی نفی کی حیثیت تبدیل ہوئی تو اعتراض وارد نہیں ہوگا۔

[2] حاصل یہ ہے کہ یہ توجیہ اسمائے صفات میں چل سکتی ہے، صفات میں نہیں۔ اور بحث صفات میں ہے اسمائے صفات میں نہیں۔

سخافة قولك: الواجب علمٌ أو قدرة.

② اسی طرح اجزاء غیر محمولہ علی الکل (1) پر یہ تفسیر منطبق نہیں ہوتی، جیسے ''دس'' اس کا جزء ''ایک'' اس کا عین بھی نہیں اور غیر بھی نہیں۔ اسی طرح زید کا جز یعنی اس کا ہاتھ نہ اس کا عین ہے نہ غیر، لہٰذا الواحدُ عَشَرَةٌ، الیدُ زیدٌ کا حمل صحیح ہونا چاہیے تھا، (2) حالانکہ یہ حمل صحیح نہیں، کیوں کہ وجود کے اعتبار سے یہ اجزاء کل کے مغایر ہیں۔

وَذَكَرَ فِي التَّبْصِرةِ شیخ ابوالمعین نے ''تبصرہ'' میں اجزائے غیر محمولہ کے کل سے مغایر نہ ہونے کے اثبات میں یہ کہا ہے کہ عشرہ میں سے واحد کا غیر عشرہ ہونے، اور زید کے ہاتھ کا غیر زید ہونے کا متکلمین یا معتزلہ میں سے سوائے جعفر ابن حارث معتزلی کے کوئی قائل نہیں، اور اس کا قول جہالت پر مبنی ہے، کیوں کہ شی ء کا غیرِ نفس ہونا محال ہے، اور اس میں یہی لازم آتا ہے، کیوں کہ عشرہ دوسرے آحاد کے ساتھ واحد کو بھی شامل ہے، لہٰذا یہ واحد دوسرے آحادِ تسعۃ کے ساتھ عشرہ ہے، تو اب عشرہ کا غیر ہونا گویا نفس کا غیر ہونا ہے۔ اسی طرح زید ہاتھ سمیت تمام عضو کا نام ہے، تو ہاتھ کو غیر زید کہنا در حقیقت غیر ہاتھ کہنا ہے۔ (3)

هذا كلامُهُ ولا يَخْفَى ما فِيْه لیکن ابوالمعین کی توجیہ سفسطہ میں سے ہے، کیوں کہ عشرہ کا اطلاق مجموع آحاد پر ہے، من حیث المجموع ہر ایک واحد پر عشرہ کا اطلاق نہیں ہو رہا ہے کہ غیر عشرہ بتانے سے غیر نفس ہونا لازم آجائے۔ اسی طرح زید کا اطلاق مجموع اعضاء پر من حيث المجموع ہے۔ ہر ایک جزء پر زید کا اطلاق نہیں ہو رہا

(1) اجزائے غیر محمولہ ان اجزاء کو کہتے ہیں جو وجود میں اپنے کل سے علیحدہ ہو سکیں، اور الگ الگ کل پر محمول نہ ہو سکیں، البتہ مجموعہ کا حمل کل پر درست ہو۔

(2) یعنی الواحدُ عَشَرَةٌ، والیدُ زیدٌ بحسب المفهوم، ولیس الواحدُ عشرةً ولا الیدُ زیداً بحسب الوجود.

(3) جب غیریت الشئ لنفسہ باطل ہے تو واحد من العشرۃ اور عشرۃ کے درمیان، اسی طرح ید زید اور زید کے درمیان مغایرت کا ہونا بھی باطل ہوگا، لہٰذا اجزائے غیر محمولہ پر لا هو عينه ولا هو غيره صادق ہے۔ اسی طرح صفات بھی نہ عین ذات باری تعالیٰ ہیں، نہ غیر ذات باری تعالیٰ ہیں، لہٰذا صفات پر بھی لا هو عينه ولا هو غيره صادق ہے۔

ہے کہ کسی جزء کو زید کے غیر بتانے سے غیر نفس ہونا لازم آجائے، فافہم۔

وَهِيَ العلمُ وهِيَ صِفَةٌ یہاں سے صفات ازلیہ کی تفصیل کا بیان ہے۔ ❶

العلم "علم" اس صفت کو کہتے ہیں جب اس کا تعلق معلومات سے ہو تو تمام معلومات منکشف ہوجاتی ہیں۔ وصف علم کی وجہ سے باری تعالیٰ کو ہر ایک چیز کی خبر روزِ اول سے ہے۔

والقُـدْرَةُ، وهِيَ صفةٌ "قدرۃ وقوت" وہ صفت ہے جب اس کا تعلق مقدورات سے ہوتا ہے تو یہ ان میں اثر انداز اور مؤثر ہوتی ہے۔

والحَـيَاةُ، وهِيَ صفَةٌ "حیاۃ" یہ صحت علم وقدرت کو موجب ہے، یعنی علم و قدرت وغیرہ صفات، باری تعالیٰ کے لئے ثابت ہوچکی ہیں بدليل استحالةِ كونِ صانعِ العالم غيرَ عالِمٍ وقادِرٍ اور علم وقدرت جیسی صفات سے ایسی ذات متصف نہیں ہوسکتی جو حی نہ ہو، لہٰذا ان صفات کا ثبوت صحیح ہونا صفت حیاۃ پر موقوف ہے، لہٰذا جیسے اس کے لئے علم وقدرت صفاتِ ازلیہ ہیں، اسی طرح حیاۃ بھی اس کی صفتِ ازلی ہے۔

والسَّمْعُ والبَصَرُ "سمع، بصر" جب سمع کا تعلق مسموعات سے اور بصر کا تعلق مبصرات سے ہوتا ہے تو ان کے متعلقات کا علی وجہ الکمال ادراک ہوتا ہے جو ادراک علمی سے زائد ہوتا ہے۔ سمع وبصر سے باری تعالیٰ کے ادراک کی کیفیت ایسی نہیں جیسی مخلوقات کی ہے، یعنی اعضاء کا ہونا اور حسِّ بصر کا مبصَر سے متاثر ہونا، اور حسِّ سمع میں ہوائے متکیف بالصوت کا پہنچنا، کیوں کہ یہ سب خواص اجسام سے ہیں جس سے باری تعالیٰ منزہ ہے۔

---

❶ چونکہ ماتن ماتریدیہ میں سے ہیں اس لئے انہوں نے صفاتِ ذاتیہ کی تعداد آٹھ بتائی: ① علم، ② قدرت، ③ سمع، ④ بصر، ⑤ حیاۃ، ⑥ ارادہ، ⑦ کلام، ⑧ تکوین۔ جب کہ اشاعرہ کے نزدیک صفاتِ ذاتیہ کی تعداد سات ہے۔ اشاعرہ تکوین کو مستقل صفت نہیں مانتے۔ وہ کہتے ہیں کہ قدرت مقدورات میں مؤثر ہے، اور اسی قدرت کا دوسرا نام تکوین ہے۔ ماتریدیہ تکوین کو مستقل صفت حقیقیہ مانتے ہیں، اور تکوین کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ شیٔ معدوم کو عدم سے وجود کی طرف لانے کا نام تکوین ہے، اور تعلقات کی وجہ سے تکوین کی مختلف انواع وفروع ہیں۔ مثلاً اگر تکوین کا تعلق صورت سے ہو تو اس وقت تکوین کو تصویر اور رزق سے تعلق کی صورت میں ترزیق، حیاۃ سے تعلق کی صورت میں احیاء کہیں گے۔

الغرض اپنی سماعت اور بصارت پر قیاس کر کے باری تعالیٰ کے لئے ان کا تحقق محال بتانا حماقت ہے، کیوں کہ یہ قیاس الشاہد علی الغائب ہے جو سراسر باطل ہے، جیسے باری تعالیٰ کی دوسری صفات علم وقدرت وغیرہ مخلوقات میں پائی جانے والی صفت علم وقدرت کے غیر ہیں، اسی طرح سمع وبصر بھی مخلوقات کی جیسی نہیں۔

وَلَا يَلْزَمُ مِنْ قِدَمِهَا قِدَمُ المسموعات واضح رہے کہ سمع وبصر کے قدیم ہونے سے مسموعات اور مبصرات کا بھی قدیم ہونا لازم نہیں آتا، کیوں کہ قوتِ ادراک ہونے سے یہ ضروری نہیں کہ ہر وقت وہ مدرکات کا ادراک کرتی رہے، جیسے مخلوق کو قوتِ سماعت ہے تو کیا ہر وقت آوازوں کا کان میں گونجتے رہنا ضروری ہے؟ بلکہ جس وقت آواز آئے گی اس وقت سے ادراک ہوگا، ویسے ہی باری تعالیٰ کے لئے صفت سمع وبصر تو ازل سے ہے، لیکن جب مسموعات ومبصرات ہوں گے اس وقت ان کے ساتھ ادراک کا تعلق ہوگا، لہٰذا قیاساً علی العلم والقدرۃ کہ یہ صفات قدیم ہیں اور معلومات ومقدورات حادث ہیں تو صفات کا اپنے متعلقات سے عندالحدوث تعلق ہوگا، اس لئے یہ تعلق حادث ہے اور صفات قدیم ہیں۔ فتدبر۔

والإرادَةُ والمشِيَّةُ ارادہ ومشیت سے مراد وہ صفت ہے جس سے کسی مقدور کو موجود یا معدوم کرنے میں جس وقت اور جس طرح چاہتا ہے خاص کر لیتا ہے۔ یہ صفت قدرت اور علم کے علاوہ مستقل صفت ہے۔

کیوں کہ قدرت کی نسبت مقدور کی ہر ایک جہت سے برابر ہے،[1] لہٰذا اس کے ذریعہ مقدور کے وجود وعدم اور خصوصیت زمان ومکان میں سے کسی کی ترجیح نہیں ہوسکتی۔

---

[1] مثلاً اللہ تعالیٰ زید کو اولاد دینے اور نہ دینے دونوں پر قادر ہے، اسی طرح دن یا رات دونوں میں دینے پر قادر ہے، تو جب اللہ تعالیٰ زید کو اولاد دے اور رات کے بجائے دن میں دے تو یہ سوال ہوتا ہے کہ اولاد دینے کو نہ دینے پر کیوں ترجیح دی؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی مرضی یہی تھی، اور ارادۂ الٰہی کا تعلق دن میں دینے کے ساتھ متعلق تھا۔ بالفاظِ دیگر قدرت کا تعلق تمام مقدورات سے ہوتا ہے۔ قدرت فعل اور ترک کے لئے مرجح نہیں، لہٰذا قدرت کا تعلق ضدین سے ہوتا ہے، اور ارادہ کا تعلق احد المقدورین سے ہوتا ہے، یعنی ارادہ صفتِ مرجحہ ہے، اور قدرت صفت مصححہ ہے۔

اسی طرح علم بھی مرجح نہیں ہوسکتا، کیوں کہ علم وقوع شئی کے تابع ہوتا ہے، یعنی جیسے چیز واقع ہونے والی ہے اسی کے مطابق علم ہوگا، لہٰذا نفس وقوع کے لئے یہ کیسے مرجح ہوگا؟ اس لئے ''ارادہ'' احد المقدورین کے وقوع کی ترجیح کے لئے مستقل صفت ازلی ہے۔ جب اس کا تعلق کسی ایک کے وقوع سے ہو۔

وَفِيمَا ذكرَ تَنْبِيهٌ اس بات سے کرامیہ کا رد ہوگیا جو کہتے ہیں کہ مشیت صفتِ قدیمہ ہے اور ارادہ حادث ہے جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے۔ رد اس طرح کہ مشیت اور ارادہ ایک ہی صفت ہے جو حوادث کے ذات باری تعالیٰ سے قیام کے محال ہونے کی وجہ سے ازلی ہے۔

وعَلَى مَنْ زَعَمَ نیز ان لوگوں کا بھی رد ہوگیا جو ارادہ کو صفت حقیقیہ نہیں مانتے، بلکہ کہتے ہیں کہ مجازاً یہ صفت اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کا اپنے فعل کا ارادہ کرنے کا مطلب یہ بتاتے ہیں کہ وہ اپنے فعل میں مجبور، ساہی اور مغلوب نہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کا بندے کے فعل کا ارادہ کرنے کے بارے میں کہتے ہیں کہ ارادۂ خدا سے مراد ''امر'' ہے۔ ان کے نزدیک ارادہ اور امر ایک ہی چیز ہے۔

اس کا بطلان تو بالکل ظاہر ہے، کیوں کہ ارادہ کے بعد مراد کا واقع نہ ہونا عجزِ مرید پر دال ہے، اور باری تعالیٰ کا عاجز ہونا محال ہے۔ تو اگر ارادہ سے امر کے معنی لئے جائیں تو مامور بہ جو مراد ہے اس کا وقوع امر کے بعد ضروری ہوگا تا کہ عجز لازم نہ آئے۔ حالانکہ تمام انسانوں کے مامور بالایمان والاحکام ہونے کے باوجود معدودے چند افراد میں اس کا وقوع ہے، اور اکثر کافر و فاسق و فاجر ہیں۔ لہٰذا اگر امر اور ارادہ ایک ہی ہوتا تو تخلف نہ ہوتا۔ معلوم ہوا کہ ارادہ اور امر دو چیزیں ہیں۔

والفِعْلُ والتَّخْلِيْقُ والتَّرْزِيْقُ ''فعل، تخلیق، ترزیق'' ان سے مراد وہ صفت ازلی ہے جس کے ذریعہ یہ اور اس قسم کے افعال، جیسے احیاء، اماتت وغیرہ صادر ہوتے ہیں۔ اسی کو متکلمین صفت تکوین سے موسوم کرتے ہیں، اس کا مستقل صفت ازلی ہونا

ماتریدیہ کا مذہب ہے۔ جب کہ اشاعرہ کے نزدیک یہ مستقل صفت نہیں، بلکہ صفت قدرۃ کے تعلقات کے اسماء ہیں۔ قدرت کا تعلق رزق سے ہو تو ترزیق ہے، خلق سے ہو تو تخلیق علی هذا القياس۔ اس کی مزید تفصیل تکوین کی بحث میں آئے گی۔

وَالكَلَامُ وَهِيَ صِفَةٌ "کلام" وہ صفت ازلی ہے جس سے باری تعالیٰ کلام کرسکتا ہے۔ "نظم قرآن" جو مرکب من الحروف ہے اسی صفت کی تعبیر ہے جو قائم بالذات ہے، جیسے جب کوئی حکم کرتا ہے یا منع کرتا ہے یا خبر دیتا ہے تو پہلے اپنے ذہن میں ایک مضمون پاتا ہے، پھر اس کا اظہار کرتا ہے، خواہ عبارت سے ہو یا کتابت سے یا اشارہ سے۔ لہٰذا کلام کی حقیقت وہی مضمون اور معنی مضمر فی النفس ہے جسے "کلامِ نفسی" کہا جاتا ہے، اور زبان کلام نفسی پر دلالت کرتی ہے، اس لئے مجازاً الفاظ واصوات سے مرکب کو بھی کلام کہتے ہیں یعنی کلام لفظی۔

ذہن اور دل کی بات کو کلام کہنا زمانہ قدیم سے معروف ہے، چنانچہ اخطل شاعر کہتا ہے:

إِنَّ الكَلَامَ لَفِي الفُؤَادِ وَإِنَّمَا جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الفُؤَادِ دَلِيلًا

اور واقعہ بیعت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے بارے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ انصار کی مجلس میں، میں اور ابوبکر رضی اللہ عنہ گئے، وزوّرتُ فی نفسی مقالةً فتكلم أبو بكر إلخ اسی طرح عام محاورہ میں بھی کہا جاتا ہے کہ میرے دل میں ایک بات ہے جو کہنا چاہتا ہوں۔ ان استعمالات سے بھی بالکل واضح ہوگیا کہ حقیقت کلام دل کے مضمون کو کہا جاتا ہے، اگرچہ تعبیر زبان کو بھی مجازاً کلام کہتے ہیں۔

باری تعالیٰ کے لئے صفت کلام ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اجماع اور روایاتِ متواترہ سے باری تعالیٰ کا متکلم ہونا ثابت ہے، اور "تکلم" صفتِ کلام کے بغیر محال ہے، لہٰذا یہ صفت بھی قطعاً ثابت ہے۔

وَهُوَ مُتَكَلِّمٌ بِكَلَامٍ هو صِفَةٌ له "کلام" باری تعالیٰ کی صفات ازلیہ میں سے ہے۔ (1) باری تعالیٰ کا کلام حروف وصوت سے مرکب نہیں، کیوں کہ حروف

---

(1) کیوں کہ قاعدہ ہے کہ مشتق کا اطلاق اس پر ہوتا ہے جس کے ساتھ ماخذِ اشتقاق قائم ہو۔ اگر ماخذِ اشتقاق =

وصوت سے مرکب ہونے کی صورت میں کلام قدیم نہیں ہوگا، اس لئے کہ جو چیز قدیم ہوتی ہے وہ کسی کے پیچھے نہیں ہوتی، اور کلام لفظی جو حروف واصوات سے مرکب ہوتا ہے اس میں تقدیم تاخیر ہوا کرتی ہے، مثلاً لفظ ''زید'' کے تلفظ میں جب تک ''زا'' ادا نہ کریں ''یا'' ادا نہیں ہوگی علی هذا القیاس لہٰذا حروف واصوات سے ہونے والا کلام اس کی صفت نہیں۔ اس سے حنابلہ اور کرامیہ کے مذہب کا بھی بطلان ہوگیا جو کہتے ہیں کہ کلام اللہ حروف اصوات سے مرکب ہوتے ہوئے بھی قدیم ہے۔

وَهُوَ مُنافِيةٌ للسُّكُوْتِ وَالآفَةِ باری تعالیٰ کے لئے کلام ثابت کرنے سے سکوت اور آفت کی بھی نفی ہوگئی، (1) یعنی یہ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ باری تعالیٰ اپنی ذات میں کلام موزون نہیں کرتا یا آلات وغیرہ کے فقدان کے سبب کلام کرنے پر قادر نہیں۔

والله تعالىٰ متكلّمٌ بها آمرٌ باری تعالیٰ اسی صفت کلام کے ذریعے حکم بھی کرتا ہے، نہی بھی، خبر بھی دیتا ہے، ندا بھی کرتا ہے۔ واضح رہے کہ کلام کی امر، نہی، خبر، ندا، وغیرہ کی طرف تقسیم حقیقی تقسیم نہیں، جیسے جنس کی تقسیم انواع کی طرف یا نوع کی جزئیات کی طرف

= اس کے ساتھ قائم نہ ہو تو مشتق کا اطلاق اس پر درست نہیں ہوتا۔ تو جب اللہ تعالیٰ متکلم ہیں تو لامحالہ کلام اس کی صفت ہوگی۔ جملہ هُوَ صِفةٌ له سے معتزلہ پر رد بھی ہے کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے، اور کلام اللہ تعالیٰ کے علاوہ لوح محفوظ، جبرئیل علیہ السلام یا محمد ﷺ کے ساتھ قائم ہے۔ معتزلہ کی یہ بات درست نہیں، کیوں کہ ایسا نہیں ہوسکتا کہ صفت ایک کی ہو اور اس کا قیام کسی دوسرے کے ساتھ ہو۔ نیز مذکورہ قاعدہ بھی اس کی تردید کرتا ہے۔

(1) یہاں یہ سوال ہوتا ہے کہ کلام کو سکوت اور آفت کے منافی کہنا کلام لفظی کے بارے میں تو درست ہے، لیکن کلام نفسی کے بارے میں درست نہیں، کیوں کہ سکوت عدم تلفظ کا نام ہے اور عدم تلفظ، تلفظ کا منافی ہے، اور تلفظ تو کلام لفظی میں ہوتا ہے کلام نفسی میں نہیں۔ حالانکہ ہماری بحث کلام نفسی میں ہے کلام لفظی میں نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جس طرح کلام کی دو قسمیں ہیں: کلام لفظی، کلام نفسی۔ اسی طرح سکوت اور آفت کی بھی دو قسمیں ہیں: سکوت وآفت ظاہری، سکوت وآفت باطنی۔ سکوت ظاہری یہ ہے کہ قدرت کے ہوتے ہوئے کلام نہ کرنا، اور سکوت باطنی یہ ہے کہ سوچنے اور غور کرنے کی صلاحیت کا ختم ہوجانا۔ لہٰذا ماتن کے قول ''کلام سکوت وآفت کے منافی ہے'' سے سکوت اور آفت باطنی مراد ہے جو کلام نفسی کے مقابلے میں ہے۔ ظاہری سکوت وآفت مراد نہیں جو کلام لفظی کے مقابل ہے۔ لہٰذا یہ اعتراض وارد نہیں ہوگا۔

ہوتی ہے کہ اقسام کے بغیر مقسم کا وجود ہی نہیں ہوتا۔ چونکہ کلام کی امر نہی وغیرہ کی طرف تقسیم حقیقی نہیں، لہٰذا ان اقسام کی رو سے کلام کو صفات متعددہ کے ضمن میں ثابت کرنا بھی درست نہیں، بلکہ کلام صفت واحدہ ازلیہ قائم بذات اللہ ہے۔ اور یہ اقسام اضافات کے سبب سے حاصل ہوئی ہیں، یعنی مخبر بہ کے تعلق کے اعتبار سے کلام کو خبر اور مأمور بہ کے تعلق کے اعتبار سے امر کہا جاتا ہے۔ علی ہذا القیاس، لہٰذا صفتِ کلام ایک ہی ہے جس میں تعلقات کے اختلاف کی وجہ سے تکثر آتا ہے، جیسے علم وقدرۃ وغیرہ ہر ایک صفت میں اپنے متعلقات سے تعلق کے اعتبار سے تعدد وتکثر ہے، مگر فی حد ذاتہا واحد ہے۔

وَذَهَبَ بَعْضُهُمْ إلى أنّه في الأزلِ خبرٌ بعضوں نے صفت کلام کو ایک ثابت کرنے کے لئے کلام کو ازلاً خبر میں منحصر مانا، اور باقی اقسام کو تأویل کر کے خبر میں داخل کیا کہ امر میں فعل پر استحقاقِ ثواب کی اور ترک پر استحقاقِ عذاب کی خبر ہے۔ اور نہی میں اس کے برعکس اور نداء میں طلب اجابت کی خبر ہے۔ علی ہذا القیاس، لیکن ان کے معنی میں حقیقتاً اختلاف ہوتے ہوئے سب کو تأویل ایک بنانا محض تکلف ہے۔

فإنْ قيلَ: الأمرُ والنّهيُ بلا مأمورٍ چونکہ معتزلہ کلام باری تعالیٰ کو حادث کہتے ہیں، اس لئے وہ اہل السنۃ پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ کلام جس میں امر ونہی اور خبر ہے اگر ازلی ہو جیسے آپ کہتے ہیں تو مأمور کے بغیر امر اور منہی کے بغیر نہی کا وجود لازم آئے گا، کیوں کہ مامور ومنہی تو ازل میں نہیں تھے، لہٰذا ایسا امر ونہی حماقت ہے۔ اسی طرح ازل میں ماضی کے عنوان سے خبر، جیسے: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَا نُوحًا﴾ [نوح: ۱] وغیرہ سراسر کذب ہوگا، کیوں کہ یہ واقعات تو بعد میں ہوئے۔ حالانکہ ان عیوب سے باری تعالیٰ کی تنزیہ واجب ہے، جس کی یہی راہ ہے کہ کلام کو حادث مانا جائے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ کلام ازل میں امر ونہی اور خبر کی طرف منقسم نہیں، بلکہ سب کا صالح ہے۔ جب مأمور ومنہی کا حدوث ہوگا تو امر ونہی کی صورت میں اس معنی صالح قدیم کی تعبیر ہوگی۔ اس صورت میں کوئی اشکال نہیں۔ نیز اگر ازل میں کلام کو منقسم مانیں تو بھی یہ اشکال

درست نہیں، کیوں کہ امر کے ازل میں ہونے سے یہ مراد نہیں کہ اسی وقت مأمور سے طلب فعل ہورہا ہے جس سے سفاہت کا شبہ ہو، بلکہ مطلب یہ ہے کہ جب مأمور موجود اور اہل ہوگا اس وقت اس کے لئے مأمور بہ کا کرنا ضروری ہے۔ ایسی صورت میں مأمور کا وجود عند الامر ضروری نہیں، بلکہ علمِ آمر میں وجود کافی ہے، جیسے کسی کو معلوم ہو کہ اس کے مرنے کے بعد اس کے گھر ایک لڑکا پیدا ہونے والا ہے تو کسی سے وصیت کر جاتا ہے جب میرا بیٹا پیدا ہو تو میری جانب سے یہ حکم سنا دینا کہ وہ علم طلب کرے۔ ایسے حکم کو کوئی بھی سفاہت اور حماقت نہیں کہتا۔

اور خبر کے ازلی ہونے میں کوئی اشکال نہیں، کیوں کہ باری تعالیٰ زمانہ سے منزہ ہے۔ اس کے حق میں نہ ماضی ہے نہ مستقبل نہ حال۔ لہٰذا کلامِ جزئی ازل میں متصف بالازمنہ نہیں، ہاں مخبر بہ سے تعلق کے وقت تعلق کے حادث ہونے کی وجہ سے متصف بالزمان ہوگا، اور اسی تعلق میں ماضی، مستقبل، حال کی رعایت کی جاتی ہے۔

وَالقُرْآنُ كلامُ اللهِ تعالىٰ غيرُ مخلوقٍ معتزلہ کے نزدیک قرآن حادث ہے، جب کہ اہل حق کے نزدیک قرآن مجید کلام اللہ یعنی کلامِ نفسی ہونے کے اعتبار سے قدیم ہے، ورنہ قرآن بمعنی نظم متلو جو مرکب من الحروف والاصوات ہے وہ قدیم نہیں، جیسے حنابلہ کا مذہب ہے۔ اسی لئے مصنف رحمہ اللہ نے القرآن غيرُ مخلوقٍ کے بجائے القرآنُ كلامُ الله غير مخلوق کہا تا کہ قرآن کے اطلاق ثانی سے یہ غلط فہمی نہ ہو۔ نیز غیر حادث کے بجائے غیر مخلوق کا عنوان اختیار کیا تا کہ محلِ خلاف کی تصریح اسی عبارت سے ہوجائے جو مشہور بین الفریقین ہے کہ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق؟ اس لئے اس مسئلہ کا نام بھی ''مسئلہ خلق قرآن'' پڑ گیا۔

وَتحقِيقُ الخلافِ بيننا وبينهم درحقیقت یہ اختلاف ناشی ہے کلام نفسی کے اثبات اور عدم اثبات پر، کیوں کہ اہل السنۃ کلام لفظی کو قدیم نہیں کہتے، اور نہ معتزلہ کلام نفسی کو حادث کہتے ہیں، بلکہ وہ اس کے ثبوت کے منکر ہیں۔ ہمارے نزدیک کلامِ نفسی ثابت ہے، کیوں کہ باری تعالیٰ کا متکلم ہونا اجماعاً و تواترًا عن الانبیاء ثابت ہے، اور متکلم وہی ہوتا

ہے جو متصف بالکلام ہو، اور کلام لفظی سے بوجہ حادث ہونے کے باری تعالیٰ کا اتصاف محال ہے، تو لامحالہ کلام نفسی قدیم سے متصف ہوگا۔

چونکہ معتزلہ قرآن کو جو بالاتفاق کلام اللہ ہے صفاتِ حادث سے متصف دیکھتے ہیں کہ الفاظ سے مرکب ہے، اور نزول میں تقدیم وتأخیر ہے اور مسموع ومقروء ہے، اس لئے وہ کلام کو حادث کہتے ہیں۔ انہیں یہ اشتباہ کلام لفظی اور نفسی میں تفریق نہ کرنے کی وجہ سے ہوا، کیوں کہ یہ تمام صفات تو کلام لفظی کی ہیں۔ انہیں اہل السنۃ قدیم نہیں کہتے، البتہ حنابلہ کے خلاف یہ بات پیش کی جاسکتی ہے جو الفاظ اور معانی سب کو قدیم کہتے ہیں۔

والمعتزلۃُ لمّا لم یُمکِنُهم إنکارُ کونه تعالیٰ متکلّماً معتزلہ باری تعالیٰ کے لئے کلام نفسی قدیم کا تو انکار کر گئے، مگر دلائلِ قطعیہ کی وجہ سے متکلم ہونے کا انکار نہ کر سکے، البتہ کلام لفظی حادث سے اتصاف محال ہونے پر اس کی یوں تأویل کرنے لگے کہ باری تعالیٰ کو متکلم اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ دوسرے محل میں کلام کا خالق ہے، [1] لیکن اس کا بطلان بارہا آچکا ہے کہ مشتق کا اطلاق کسی پر اسی وقت صحیح ہوتا ہے جب مأخذ اشتقاق سے خود وہ متصف ہو۔ نیز دوسرے تمام اعراض (سواد وبیاض وغیرہ) کا خالق بھی باری تعالیٰ ہے، لہٰذا آپ کی اس تأویل کے مطابق ان کی صفات مشتقہ کا اطلاق بھی باری تعالیٰ پر درست ہونا چاہیے، حالانکہ یہ سب کے نزدیک باطل ہے۔

ومِنْ أقوی شُبهِ المعتزلَۃِ معتزلہ کا سب سے قوی اشکال یہ ہے کہ آپ مابین دفتی

[1] کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے حروف واصوات کو شجرۂ موسیٰ، لسانِ جبرئیل، لسان نبی یا لوح محفوظ میں پیدا کیا۔ یا متکلم ہونے کا یہ مطلب ہے کہ اللہ تعالیٰ کتاب کے اشکال کو لوح محفوظ میں پیدا کرنے والے ہیں، اگرچہ اللہ تعالیٰ نے اس پر تلفظ نہیں کیا، جیسا کہ مصنفین کتابیں لکھتے ہیں، اور ان کے نقوش پر تلفظ نہیں کرتے، لیکن اس کے باوجود یہ کہا جاتا ہے کہ یہ فلاں کی کتاب ہے۔ پھر معتزلہ کا اس بات میں اختلاف ہے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے کس کیفیت سے قرآن کو لیا؟ بعض کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ آواز کو پیدا فرماتے اور حضرت جبرئیل علیہ السلام اسے سن لیتے اور اسے لے کر نازل ہوتے۔ بعض کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ لوح محفوظ میں کتابت کے نقوش کو پیدا فرماتے تو حضرت جبرئیل علیہ السلام انہیں دیکھ کر لے آتے۔ بہرحال معتزلہ متکلم کو "موجد" کے معنی میں لیتے ہیں۔

المصاحف کوقرآن کہتے ہیں، اور ما بین الدفتین نقوش اور مکتوب حروف ہیں جو زبان سے پڑھے جاتے ہیں، جن کی آواز کان سے سنی جاتی ہے، اور یہ سب حادث ہیں تو قرآن بھی حادث ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مصحف میں حروف کی صورتیں ضرور لکھی ہوئی ہیں، اور ہمارے قلوب میں وہ محفوظ ہیں، ہم انہیں زبان سے پڑھتے ہیں، کان سے سنتے ہیں۔ مگر کلام جو باری تعالیٰ کی صفت ہے اس کا ان میں حلول نہیں کہ ان کے حادث ہونے سے وہ بھی حادث ہو جائے، بلکہ یہ سب احوال (صُور، محفوظ، قرأت وغیرہ) نظم حادث کے ہیں جو اس معنی قدیم پر دال ہے، جیسے کہا جاتا ہے: آگ ایک جلانے والی چیز ہے جس کا زبان سے تلفظ کیا جاتا ہے، قلم سے لکھا جاتا ہے۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ آگ کی حقیقت صوت وحرف ہو جائے، بلکہ اس کی حقیقت اپنی جگہ بوجودِ خارجی واصلی موجود ہے۔

اسی طرح صفت کلام کی حقیقت اپنی جگہ پر قائم ہے، اور اس کا مکتوب فی المصاحف اور مقرو بالالسنۃ اور محفوظ فی القلوب ہونا جو کہا جاتا تو یہ سب اس کے وجوداتِ ظلی ہیں، کیوں کہ اشیاء جیسے خارج میں موجود ہوتی ہیں ویسے ہی ان کا وجود ذہن میں اور بضمن عبارت وکتابت بھی ہے، مگر یہ ظلی وجود ہیں جو وجودِ اصلی خارجی پر دال ہوتے ہیں، لہٰذا وجودات ظلی کے حادث ہونے کی وجہ سے قرآن باعتبار وجود ظلی کے صفات حادث سے بھی متصف ہوتا ہے، مگر ان صفات سے اس کے وجود اصلی میں کوئی فرق وتغیر نہیں آتا۔

ولمّا كان دليلُ الأحكامِ الشرعيّة حقیقت میں قرآن معنی قدیم قائم بذات اللہ کا نام ہے، لیکن ائمہ اصول نے اس کی تعریف مکتوب فی المصاحف سے کی ہے جو نظم دال علی المعنی القدیم پر صادق آتی ہے۔ اس تعریف کی وجہ یہ ہے کہ ان کی غرض اور مقصد احکامِ شرعیہ کی دلیل کی تفصیل کرنی ہے، اور وہ نظم دال علی المعنی سے متعلق ہے، صرف معنی سے وہ غرض پوری نہیں ہوسکتی، کیوں کہ معنی جو قائم باللہ ہیں وہ ہماری عقول سے مخفی ہیں، تو ان کی تعریف حقیقتِ قرآن کی وضاحت کے لئے نہیں، بلکہ محض احکام کی دلیل ہونے کی رو سے ہے، لہٰذا اس تعریف سے حقیقت قرآن پر اشکال نہیں ہونا چاہیے۔

وأمّا الكلامُ القديمُ الذی هو صفةُ الله تعالیٰ باقی رہی یہ بات کہ کلام قدیم مسموع ہوسکتا ہے یا نہیں؟ امام اشعری رحمہ اللہ کے نزدیک یہ ممکن ہے، مگر ایسی صوت وحروف سے نہیں جیسے مخلوق کے ہیں۔ جب کہ شیخ ابومنصور ماتریدی اور ابواسحاق اسفرائنی رحمہما اللہ کے نزدیک ممکن نہیں۔ لہٰذا جہاں نصوص میں سماع کا ذکر آیا ہے [1] وہاں سماع مایدل علی الکلام مراد ہے۔

فإنْ قیل: لو کانَ کلامُ اللہ تعالیٰ حقیقةً اگر کسی کو اس تفصیل سے شبہ ہو کہ جب قرآن حقیقتاً کلامِ نفسی ہے تو قرآن مجید کی عربی عبارت حقیقتاً باری تعالیٰ کا کلام نہیں ہوگا، لہٰذا نظم عربی کے کلام اللہ ہونے سے انکار کرنے میں کوئی حرج نہیں ہونا چاہیے، حالانکہ جمہور اہل اسلام کے نزدیک ایسا شخص کافر ہے۔ نیز قرآن میں بعض جگہ کفار سے معارضہ کیا گیا کہ اگر تم سچے ہو تو ہمارے کلام کی مانند کلام لاؤ۔ اور معارضہ الفاظ اور عبارت ہی سے ہوا کرتا ہے تو معلوم ہوا کہ الفاظ ہی اس کا کلام ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ''کلام اللہ'' کلام نفسی اور لفظی حادث میں مشترک ہے، لفظی کو اس وجہ سے کلام اللہ کہتے ہیں کہ یہ سوائے خدا کے کسی اور کی تالیف وتصنیف نہیں۔ اس معنی کے اعتبار سے الفاظ اور عبارتِ قرآن مجید بھی کلام اللہ ہے، لہٰذا اسے کلام اللہ نہ کہنے والا بالاتفاق کافر ہے، اور اس سے معارضہ بھی درست ہے، لہٰذا جن حضرات نے کلام لفظی کو مجاز کہا وہ مبنی علی التسامح ہے کہ نفسی کو اصل قرار دیا۔ ورنہ لفظی کے وضعِ الٰہی سے وہ منکر نہیں۔

وَذَهَبَ بَعْضُ المحقِّقِیْنَ بعض محققین (صاحبِ مواقف) نے کہا کہ مشائخ سے منقول بات ''کلام اللہ معنی قدیم ہے'' لفظ کے مقابلہ میں نہیں کہ اس جملے کا یہ مطلب ہو کہ لفظ حادث ہے اور مدلولِ لفظ معنی قدیم ہے۔ بلکہ عین کے مقابلہ میں ہے، لہٰذا اس کا مطلب یہ ہے کہ کلام قائم بالذات نہیں، بلکہ دوسری صفات کی طرح ذاتِ باری تعالیٰ سے

---

[1] جیسے: ﴿وَاِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ فَاَجِرْهُ حَتّٰى يَسْمَعَ كَلٰمَ اللّٰهِ﴾ [التوبة: ٦]، اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کا کوہِ طور پر اللہ تعالیٰ کا کلام سننا۔

قائم ہے، اور قرآن کلام اللہ لفظ اور معنی دونوں کے اعتبار سے قدیم ہے، لیکن نظم مؤلف من الحروف جس میں تقدیم وتاخیر ہے اس کے اعتبار سے قدیم نہیں، کیوں کہ یہ تو بداہتاً حادث ہے، بلکہ جو لفظ قائم باللہ ہے وہ بغیر ترتیب اور تقدیم وتاخیر کے ہے، جیسے حافظ کے ذہن میں تمام قرآن بلا تقدیم وتاخیر محفوظ ہے، البتہ آلہ میں نقصان وقصور کی وجہ سے سب کی تعبیر ایک ساتھ نہیں ہوسکتی، اور باری تعالیٰ آلہ کا محتاج نہیں، اس لئے خدا کا کلام جب سنا جائے گا غیر مرتب الاجزاء ہوگا، لہٰذا حدوث کا اشکال نہیں ہوگا۔

وَالتَّكْوِيْنُ صِفَةٌ لله تعالىٰ تکوین جس کے معنی ایجاد اور تخلیق کے ہیں، یعنی شئ معدوم کو عدم سے وجود میں لانا، یہ ماتریدیہ کے نزدیک مستقل صفت ہے اور دوسری صفات کی مانند قدیم قائم بذات اللہ ہے۔ جب کہ اشاعرہ کے نزدیک یہ کوئی صفت مستقلہ نہیں، بلکہ قدرت اور ارادہ کے بعض مخصوص تعلقات اور اضافات کا نام ہے، مثلاً کسی چیز کے پیدا کرنے سے قدرت کا تعلق ہوتو اسے "تکوین" کہیں گے۔ رزق دینے سے ہوتو ترزیق۔ على هذا القياس اور تعلق چونکہ حادث ہے، اس لئے تکوین اعتباری بھی حادث ہے۔

ماتریدیہ اسے صفت مستقلہ اس لئے کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا مکوّن ہونا سب کے نزدیک مسلم ہے، لہٰذا اس مشتق کا اطلاق جب صحیح ہوگا کہ مأخذِ اشتقاق "تکوین" اس کی صفت ہو۔ اور تمام صفاتِ افعال: ترزیق، تصویر، احیاء، اماتۃ چونکہ اسی کی طرف راجع ہیں، اس کے لئے ایک صفت مانی گئی کہ اختلافِ تعلقات سے اس کے اسماء مختلف ہوتے ہیں، کیوں کہ بلاضرورت صفاتِ کثیرہ مان کر قدیموں میں تکثیر بہتر نہیں، جیسے بعض علماء ماوراء النہر نے کہا ہے کہ ہر صفت مستقل ہے۔ یہ صفت قدرت وارادہ کے علاوہ اس لئے ہے کہ قدرت کی نسبت موجود ومعدوم سب مقدورات سے علی السویہ ہے، اور تکوین کا تعلق ان میں سے صرف وجود مقدور کے ساتھ خاص ہے۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ مقدور موجود ہو، جب کہ قدرت کا تقاضا یہ کہ وجود مقدور صحیح ہو۔

أَزَلِيَّةٌ بِوُجُوْهٍ "تکوین" قدیم اس لئے ہے کہ باری تعالیٰ کے ساتھ قیام حوادث

محال ہے۔

① اصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کلامِ ازلی میں اپنے آپ کو خالق کہا۔ اگر اللہ تعالیٰ کو ازل میں خالق نہ کہا جائے تو یا تو ذاتِ باری تعالیٰ کا کذب لازم آئے گا یا مجاز کی طرف عدول لازم آئے گا، یعنی خالق بمعنی خالق فی المستقبل یا قادر علی الخلق ہوگا اور یہ دونوں باطل ہیں، لہٰذا باری تعالیٰ ازل میں خالق ومکوِّن ہوگا۔

② نیز اگر تکوین حادث ہو تو اس کا حدوث یا تو دوسری تکوین کے ذریعے ہوگا، اس صورت میں تکوین کے لئے تکوین کا تسلسل لازم آئے گا جو باطل ہے، نیز اس صورت میں عالم کے وجود کا محال ہونا لازم آئے گا، کیوں کہ عالم کا وجود تکوینات غیر متناہیہ پر موقوف ہوگا، اور تکوینات ِغیر متناہیہ محال ہیں، اور موقوف علی المحال محال ہوتا ہے، لہٰذا عالم کا وجود محال ہوجائے گا، حالانکہ ہم عالم کے وجود کا مشاہدہ کرتے ہیں۔

③ اور اگر تکوین آخر کے بغیر اس تکوین کا حدوث ہو تو لازم آئے گا کہ حادث بغیر ایجاد کے اور بغیر خالق کے موجود ہوجائے، اور یہ بات محال ہے۔ نیز اس صورت میں یہ بھی لازم آئے گا کہ صانع معطل ہو، کیوں کہ جب حادث خود بخود موجود ہوسکتا ہے تو صانع کی کیا ضرورت؟

④ اگر تکوین حادث ہے تو یا ذات باری تعالیٰ میں حادث ہوگی یا ذاتِ باری تعالیٰ کے علاوہ میں حادث ہوگی جیسا کہ ابو ہزیل کا مذہب ہے کہ ہر جسم کی تکوین اس جسم کے ساتھ قائم ہوتی ہے، اور یہ دونوں شقیں باطل ہیں۔ [1]

وَلَمَّا اسْتَدَلَّ الْقَائِلُوْنَ بِحُدُوْثِ التَّكْوِيْنِ ''تکوین'' کو قدیم کہنے سے یہ شبہ نہ ہو کہ مکوَّنات بھی قدیم ہوجائیں گے، کیوں کہ بے مکوَّنات تکوین نہیں پائی جاسکتی۔ اس

---

[1] پہلی اس لئے کہ اس صورت میں اللہ تعالیٰ کا محلِ حوادث ہونا لازم آئے گا، اور دوسری اس لئے کہ اس صورت میں شئ کا اپنے نفس کے لئے مکوِّن ہونا لازم آئے گا۔ جب دونوں صورتیں باطل ہوئیں تو تکوین کا حادث ہونا بھی باطل ہوگا، جب تکوین کا حادث ہونا باطل ہے تو لامحالہ اس کا ازلی ہونا ثابت ہوجائے گا۔

لئے کہ ہم صفت تکوین کو قدیم کہتے ہیں اور صفت کا تحقق کسی مکوّن کے وجود پر موقوف نہیں، البتہ صفت کا ظہور غیر پر موقوف ہے، لہٰذا عالم اور اس کی تمام اشیاء کا وجود اپنے اپنے وقت پر حادث ہے۔ اس تکوین ازلی کے تعلقات حادثہ سے جیسے علم وقدرت قدیم ہیں اور معلومات ومقدورات حادث ہیں بحدوث تعلقات، لہٰذا تکوین کو ضرب مع المضر وب جیسی صفت پر قیاس کرنا غلط ہے، کیوں کہ ضرب ایک صفت اضافی ہے جو بغیر منتسبین یعنی ضارب ومضروب کے نہیں پائی جاسکتی۔ بخلاف تکوین کے کہ وہ صفت حقیقی ہے جو اضافت مخلوق الی الخالق کے لئے مبدأ ہے۔ یہی اضافت حادث ہے مع محدوث المخلوق اور اس کا مبدأ قدیم ہے۔

اشاعرہ کے نزدیک تکوین اور مکوّن ایک شیٔ ہے، یعنی خارج میں مکوّن کے علاوہ تکوین کی کوئی حقیقت ثابت نہیں، اور ماتریدیہ کے نزدیک تکوین مکوّن سے مغایر ہے، کیوں کہ فعل مفعول کے مغایر ہوا کرتا ہے، جیسے ضرب مضروب کے مغایر ہے اور اکل مأکول کے مغایر۔ نیز اگر تکوین عین مکوّن ہو تو ہر شیٔ اپنی ذاتی تکوین سے وجود میں آئے گی، اور جس کا وجود بتقاضائے ذات ہو وہ قدیم مستغنی عن الصانع ہوا کرتا ہے، لہٰذا تمام کائنات کا قدیم ہونا لازم آئے گا جو محال وباطل ہے۔

اسی طرح جب تمام اشیاء بذات خود پیدا ہو گئیں تو باری تعالیٰ صانع عالم وخالق عالم نہ رہے گا۔ حالانکہ اس کا صانع ہونا دلیلِ قطعی سے ثابت ہو چکا۔ اور یہ بھی لازم آئے گا کہ باری تعالیٰ مکوّن نہ ہو اس لئے کہ مکوّن وہی ہے جس کے ساتھ تکوین قائم ہو، اور تکوین جب عین مکوّن ہوگی تو باری تعالیٰ سے کیسے قائم ہوگی؟

علاوہ ازیں لازم آئے گا کہ جسم اسود کو خالق ومکوّن سواد کہنا صحیح ہو، کیوں کہ سواد اور خلق وتکوین میں عینیت ہے تو سواد مع اپنی تکوین کے جسم اسود کے ساتھ قائم ہوگا، اور شیٔ کی تکوین جس کے ساتھ قائم ہوتی وہی اس کے لئے مکوّن وخالق ہوتا ہے، لہٰذا جب سواد کے ساتھ اس کی تکوین جسم سے قائم ہے تو وہی جسم اس کا خالق ہوگا۔ چونکہ جسم اسود ہے لہٰذا اسود خالق سواد ہوا، وهو بديهيُّ البطلان.

ان دلائل کے پیش نظر یہ شبہ ہوتا ہے کہ تکوین کو عین مکوّن ماننے سے اتنے محالات بدیہہ لازم آنے کے باوجود اتنے بڑے بڑے علماء نے عینیت کا دعویٰ کیسے کیا؟ در حقیقت یہ اختلاف صفت تکوین کی اصلیت میں اختلاف پر متفرع ہے کہ آیا وہ ایک اضافی اعتباری شئ ہے یا حقیقی جو وجودِ مخلوق میں مؤثر ہے۔ اسی ثانی شق کو لیتے ہوئے عین مکون بنانے سے یقیناً وہ اشکالات وارد ہوں گے جو مذکور ہوئے۔

ماتریدیہ نے چونکہ اسی کو اختیار کیا، اس لئے وہ عینیت کے بھی منکر ہوئے، اور اشاعرہ نے شق اول لیا کہ فاعل جب کوئی فعل کرتا ہے تو خارج میں محض فاعل اور مفعول ہیں، البتہ فاعل کا جو تعلق مفعول سے ہوا، اس معنیٰ اضافی کو تکوین وخلق سے تعبیر کیا جاتا ہے اور چونکہ تکوین مفعول سے الگ ہو کر خارج میں کہیں متحقق نہیں، اس لئے کہہ دیا جاتا ہے کہ تکوین ومکوّن ایک ہی ہے، یعنی یہ مکون سے منتزع ہے بالنسبۃ الی المکون، پس اس معنیٰ کر کے عینیت کے حکم میں کوئی استحالہ لازم نہیں آتا۔ اور مذکورہ دلائل اس کے ابطال کے لئے کافی نہیں، جب تک کہ تکوین کو صفت حقیقی مؤثر فی المخلوق ثابت نہ کر لیا جائے جس کے دلائل گزر چکے۔

والإرادۃُ صِفَۃُ اللہ تعالیٰ أزلیَّۃٌ اگرچہ مصنف نے دوسری صفات کے ضمن میں ارادہ کو بیان کیا، مگر چونکہ اس کے ثبوت اور کیفیت میں بکثرت اختلاف ہے، اس لئے ''ارادے'' کے بارے میں دوبارہ صفت ازلی قائم بذات اللہ ہونے کی تصریح کی تاکہ ثبوت کی تاکید کے ساتھ ساتھ علی وجہ الکمال مخالفین کی تردید ہوجائے۔

فلاسفہ تو سرے سے ارادہ کے منکر ہیں، اور اللہ تعالیٰ کو موجب بالذات بتاتے ہیں۔ (1)

(1) یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات سے خود بخود افعال کا صدور ہوتا ہے۔ افعال کے صدور میں اختیار کا کوئی دخل نہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر ارادہ اللہ تعالیٰ کی صفت ہو تو حادث ہوگی یا قدیم؟ اور دونوں صورتیں باطل ہیں۔ حادث ہونا اس لئے باطل ہے کہ ذات باری تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا، اور قدیم ہونا اس لئے باطل ہے کہ شئ کے موجود کرنے کے بعد ارادہ زائل ہوجاتا ہے، اور قدیم پر زوال نہیں آتا، لہٰذا جب دونوں صورتیں باطل ہیں تو ارادہ کا صفتِ باری تعالیٰ ہونا بھی باطل ہے۔ ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ ارادہ صفت قدیمہ ہے اور یہ صفت زائل نہیں ہوتی، بلکہ شئ کے موجود ہونے کے بعد صفتِ ارادہ کا تعلق زائل ہوتا ہے۔ لہٰذا تعلق حادث اور ارادہ قدیم ہے۔

نجاریہ بھی صفت ارادہ کی نفی کرتے ہیں لیکن مرید بالذات کے قائل ہیں بمعنی لیس بمکرَہٍ ولا ساہٍ ولا مغلوبٍ کما مرّ۔ معتزلہ خدا کے لئے صفت ارادہ مانتے ہیں، مگر وہ کہتے ہیں کہ ''ارادہ'' حادث قائم بالذات ہے، نہ باری تعالیٰ سے قائم ہے نہ غیر سے۔ [1] کرامیہ کہتے ہیں کہ ارادہ صفتِ حادثہ قائم بذات اللہ ہے۔ [2]

اہل السنۃ کی دلیل یہ ہے کہ:

(1) ارادہ کے ثبوت میں نصوص قرآنیہ کا ذخیرہ موجود ہے۔

(2) نیز نظام عالم خود دلیل ہے کہ اس کا صانع ضرور خود مختار و مرید ہوگا۔

(3) اور حدوث عالم بھی اختیار و ارادہ پر دلیل ہے، کیوں کہ اگر موجب بالذات ہو تو قدمِ عالم لازم آئے گا اس لئے کہ علت موجبہ سے معلول کا تخلف نہیں ہو سکتا، لہٰذا اگر علت قدیم ہے تو معلول بھی قدیم ہوگا۔

وَرُؤْيَةُ اللهِ تعالیٰ اہل السنۃ کے نزدیک باری تعالیٰ کی رؤیت اور دیدار بحاسہ بصر عقلاً ممکن ہے۔ فی نفسہ امکان رؤیت کے لئے یہی دلیل کافی ہے کہ اس کے محال اور ممتنع ہونے پر کوئی دلیل قائم نہیں۔ کیوں کہ تمام چیزوں میں اصل امکان ہے، اس لئے ممکن ہونے کے لئے دلیل کی ضرورت نہیں۔ ہاں عدمِ امکان یعنی حکمِ امتناع کے لئے خلاف اصل ہونے کی وجہ سے دلیل کی حاجت ہے، لہٰذا امتناع کی دلیل نہ ہونا امکان کی دلیل ہے۔ پھر بھی تبرعاً امکان کے لئے عقلی اور نقلی دلائل بیان کئے گئے۔

---

[1] یعنی باری تعالیٰ ایسے ارادے کے ساتھ مرید ہیں جو حادث ہے اور محل سے مستغنی ہے، کسی کے ساتھ قائم نہیں، بذاتِ خود قائم ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر ارادہ ذاتِ باری تعالیٰ میں حادث ہو تو ذاتِ باری تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آتا ہے، اور اگر ذاتِ باری تعالیٰ کے علاوہ غیر کے ساتھ قائم ہو تو اس صورت میں اتصاف الغیر بصفۃ اللہ تعالیٰ لازم آتا ہے جو درست نہیں۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ ارادہ بذاتِ خود قائم ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہم ارادے کو حادث تسلیم نہیں کرتے، بلکہ وہ قدیم ہے، اور ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے۔

[2] ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر ارادے کو قدیم مانا جائے تو تعدُّدِ قدماء لازم آئے گا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ذواتِ قدیمہ کا تعدُّد محال ہے، صفاتِ قدیمہ کا تعدُّد محال نہیں۔

عقلی دلیل یہ ہے کہ ہم یقیناً اجسام اور اعراض کو دیکھتے ہیں جس کا کوئی انکار نہیں کر سکتا، اور ظاہر ہے کہ جسم وعرض کی حقیقت مختلف ہے۔ جب ہماری رؤیت برابر دونوں کے ساتھ ثابت ہے تو لامحالہ دونوں میں کوئی وجہ جامع ہوگی جس کی بنا پر مختلف الحقائق ہونے کے باوجود حکم رؤیت میں اشتراک ہے، اور یہی وجہِ جامع رؤیت کی علت ہوگی، اور جتنی چیزیں اس علت میں شریک ہوں گی، ان سب کی رؤیت صحیح ہوگی۔

غور کرنے سے ان میں تین باتوں میں اشتراک معلوم ہوتا ہے: (1) حدوث، (2) امکان، (3) اور وجود کہ جسم وعرض ان تینوں میں مشترک ہیں۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ ان تینوں میں سے علت رؤیت کیا چیز ہو سکتی ہے؟ حدوث اور امکان کا مفہوم "عدم" کو مشتمل ہے، کیوں کہ حدوث کے معنی وجود بعد العدم، اور امکان کے معنی عدم ضرورۃ الوجود ہے۔ اور "عدم" میں علیّت کی صلاحیت نہیں، اس لئے کہ علت معلول میں مؤثر ہوتی ہے اور معدوم میں تاثیر (جو صفت وجودی ہے) نہیں ہوتی، لہٰذا حدوث وامکان کا علت ہونا تو باطل ہے۔ لہٰذا لامحالہ علت "وجود" ہی ہوگی، اور یہ وجود جیسے جسم وعرض میں ہے ویسے ہی واجب تعالیٰ میں بھی ہے، لہٰذا علت رؤیت متحقق ہونے پر رؤیت کا امکان بھی ثابت ہوگیا۔

اب امتناع کا دعویٰ جب صحیح ہوگا کہ یہ ثابت ہو جائے کہ "وجود" کے علت ہونے کے باوجود ممکن کی کوئی خاصیت رؤیت کے ثبوت کے لئے شرط ہے یا واجب میں کوئی مانع پایا جاتا ہے، حالانکہ یہ ثابت نہیں۔ [1] فثبت المدعى قطعاً.

وكذا يَصِحُّ أنْ يُرَى سَائرُ المَوجُودَات اگر کوئی یہ شبہ کرے کہ اگر "وجود" رؤیت کے لئے علت ہے تو اصوات، طعوم، روائح وغیرہ بھی تو موجود ہیں، انہیں کیوں نہیں دیکھا جا سکتا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان کا دیکھا جانا بھی ممکن ہے، مگر یہ بات پہلے ثابت

[1] یہ اس اشکال کا جواب ہے کہ اگر یہ بات مان لی جائے کہ "وجود" اعیان واعراض کے درمیان مشترک ہے، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ باری تعالیٰ کی رؤیت ممکن ہو، کیوں کہ یہ ممکن ہے رؤیت کے لئے خواصِ ممکن میں سے کوئی شرط ہو، مثلاً جہت میں ہونا، مکان میں ہونا، تو اس شرط کے نہ ہونے کی وجہ سے رؤیت کا متحقق ہونا ممکن نہ ہو۔ یا باری تعالیٰ کے خواص اور اوصاف میں سے کوئی وصف رؤیت کے لئے مانع ہو، مثلاً باری تعالیٰ کا مکان اور جہت میں نہ ہونا۔

ہو چکی کہ حواس کا ادراک ذاتی نہیں، بلکہ استعمالِ حس کے بعد باری تعالیٰ اپنی عادت جاریہ کے مطابق جن کا ادراک کرا دیتا ہے انہی کا ادراک ہوتا ہے، لہٰذا حس بصر سے ہر موجود کی رؤیت فی نفسہ ممکن ہونے کے باوجود عادۃ اللہ یہی ہے کہ اصوات وروائح وغیرہ کا ادراک نہیں کراتا تو ان کا نہ دیکھنا امتناع کی وجہ سے نہیں۔ [1]

وحِيْنَ اعْتُرِضَ بأنَّ الصحَّةَ عَدَمِيَّةٌ یہاں سے چار اعتراضات کا بیان ہے:

① بقول آپ کے رؤیت ممکن ہے، اور امکان رؤیت کی علت "وجود" ہے، یہ بات درست نہیں، کیوں کہ امکان رؤیت ایک عدمی چیز ہے [2] اور عدمی چیز کے لئے علت نہیں ہوتی، بلکہ علت وجودی چیز کے لئے ہوتی ہے۔

② اگر اس بات کو مان بھی لیں کہ امکانِ رؤیت عدمی ہونے کے باوجود علت کا محتاج ہے تو یہ بات تسلیم نہیں کہ رؤیت کے لئے علت مشترکہ ہے، کیوں کہ علت واحدہ مشترکہ اس وقت ہوتی ہے جب امکان رؤیت میں وحدت شخصی ہوتی، [3] حالانکہ امکان رؤیت میں وحدت نوعی ہے، جس کے لئے مختلف علتیں ہو سکتی ہیں، لہٰذا اعیان کی علت جسم اور جوہر ہے، اور اعراض کی علت عرض ہے، اور باری تعالیٰ نہ جوہر ہیں نہ عرض، لہٰذا باری تعالیٰ کی رؤیت ممکن نہیں۔

---

[1] بالفاظ دیگر "وجود" امکانِ رؤیت کی علت ہے، وقوعِ رؤیت کی علت نہیں، اور طعوم وروائح کی رؤیت ممکن ہے، اگرچہ واقع نہیں، جیسے بلی رات کو چوہا دیکھ سکتی ہے، لیکن ہم نہیں دیکھ سکتے، حالانکہ چوہے کا دکھائی دینا ممکن ہے، اور وہ موجودات کے قبیل سے ہے، پھر بھی ہم اسے نہیں دیکھ سکتے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے انسانوں میں رات کے اندھیرے میں دیکھنے کی صلاحیت نہیں رکھی۔ اسی طرح ان موجودات کی رؤیت ممکن ہے، لیکن ہم میں رؤیت کی صلاحیت اللہ تعالیٰ نے نہیں رکھی، اس لئے ہم انہیں نہیں دیکھ پاتے، ورنہ فی نفسہ ان موجودات کی رؤیت ممکن ہے۔

[2] کیوں کہ صحت امکان کے معنی میں ہے اور امکان عدمی چیز ہے جیسا کہ ماقبل میں گزرا۔

[3] وحدت شخصی وہ ہے جس میں کوئی معین شخص ہو، اس کے لئے علت واحدہ ہوتی ہے۔ جیسے سورج کی حرارت کے لئے علت سورج ہے۔ اور وحدت نوعی وہ کلی ہے جس کے تحت ایک حقیقت کے کثیر افراد ہوں، جب کہ وحدت جنسی وہ کلی ہے جس کے تحت مختلف حقیقتوں والے کثیر افراد ہوں۔ ان دونوں کے لئے مختلف علتیں ہو سکتی ہیں مثلاً مطلق حرارت وحدت نوعی ہے، اس کے لئے مختلف علتیں ہیں، کبھی حرارت کی علت سورج، کبھی آگ، کبھی رگڑ وغیرہ ہوتی ہے۔

③ اگر اس بات کو تسلیم کیا جائے کہ رؤیت وحدتِ نوعی کے باوجود علت مشترکہ کا تقاضا کرتی ہے تو یہ بات تسلیم نہیں کہ رؤیت کی علت ''وجود'' ہے، کیوں کہ صحتِ رؤیت عدمی ہے اور عدمی کے لئے عدمی ہی علت ہوسکتی ہے تو وہ علت ''امکان یا حدوث'' ہے اور باری تعالیٰ امکان وحدوث سے پاک ہے، لہٰذا رؤیت کی علت امکان وحدوث باری تعالیٰ میں نہ پائے جانے کی وجہ سے اللہ جلّ شانہ کی رؤیت ممکن نہیں۔

④ اگر اسے بھی مان لیا جائے کہ عدمی کے لئے وجودی چیز علت ہوسکتی ہے تو یہ بات قابلِ تسلیم نہیں کہ ''وجود'' باری تعالیٰ، اعیان اور اعراض کے درمیان مشترک ہے، کیوں کہ ہر چیز کا وجود اس کا عین ہوتا ہے، لہٰذا اعیان کا وجود عینِ اعیان ہوگا، اور اعراض کا وجود عینِ اعراض ہوگا۔ اعیان اور اعراض ممکن ہیں تو عینیت کی وجہ سے وجود بھی ممکن ہوگا، لہٰذا اعیان اور اعراض کی علت وجودِ امکانی ہوگی، اور وجودِ امکانی ذاتِ باری تعالیٰ میں موجود نہیں، اس لئے اللہ تعالیٰ کی رؤیت محال ہے۔

أجيبَ بأنَّ المُرَادَ بالعِلَّةِ ان اشکالات کا جواب یہ ہے کہ علت رؤیت سے ہماری مراد متعلق رؤیت یعنی وہ چیز ہے جو رؤیت کو قبول کرے، اور جسے دیکھا جا سکے وہ وجودی ہوتی ہے، کیوں کہ عدمی چیز قابل رؤیت نہیں ہوتی تو جب علت سے مراد متعلق رؤیت ہے اور وہ وجودی ہے تو پہلا اعتراض ختم ہوا کہ عدمی چیز کے لئے علت نہیں ہوتی۔ اسی طرح تیسرا اعتراض بھی ختم ہوا کہ عدمی کے لئے علت بھی عدمی ہوتی ہے۔

ثُمَّ لا يَجُوْزُ یہ دوسرے اعتراض کا جواب ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ جب علتِ رؤیت سے مراد متعلق رؤیت ہے تو کسی چیز کے قابلِ رؤیت ہونے میں جوہریت اور عرضیت کا دخل نہیں ہوگا، کیوں کہ اگر جوہریت اور عرضیت کا دخل ہوتا تو پھر ہر قابلِ رؤیت چیز کا جوہر یا عرض ہونا لازم آئے گا، حالانکہ ہر قابلِ رؤیت چیز جوہر یا عرض نہیں ہوتی۔ ❶

❶ مثلاً ہم ایک صورت کو دیکھتے ہیں تو ہمیں نہ اس کے جوہر یا عرض ہونے کا علم ہوتا ہے، نہ یہ علم ہوتا ہے کہ وہ کیا ہے؟ صرف اتنا علم ہوتا ہے کہ کوئی ہے۔ اور یہی کسی چیز کا ہونا جسے ''ہویت'' کہتے ہیں متعلق رؤیت ہے، اور اسی ہویت کو وجود کہتے ہیں جو رؤیت کی علت ہے، اور وجود علتِ مشترکہ ہے، لہٰذا دوسرا اعتراض بھی ختم ہوا =

واشتراكُهُ ضروريٌّ چوتھے اعتراض کا جواب ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ ''وجود'' رؤیت کی علت ہے تو وجود کا مشترک ہونا امر بدیہی ہے، اور امر بدیہی کا انکار کرنا عناد اور ہٹ دھرمی ہے، لہٰذا چوتھا اعتراض بھی ختم ہوا کہ وجود مشترک نہیں۔

وتقريرُ الثّاني أنَّ موسى علیہ السلام امکان رؤیت پر دلیل نقلی یہ ہے کہ حضرت موسی علیہ السلام کا دیدار کا سوال کرنا: ﴿رَبِّ أَرِنِيْ أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ دیدار ممکن ہے۔ کیوں کہ اگر رؤیت ممتنع ہوتی تو حضرت موسی علیہ السلام کا یہ سوال یا تو لاعلمی پر دلالت کرے گا کہ ''انہیں اس قدر بھی معلوم نہ تھا کہ اللہ تعالیٰ کا دیکھنا محال ہے اور اس کی نسبت موجب عیب ہے''، حالانکہ ایسے امور غیر ممکنہ کا سوال انبیاء علیہم السلام کی شان سے بعید ہے۔

یا یوں کہا جائے گا کہ امتناع رؤیت کے علم کے باوجود انہوں نے رؤیت کا سوال کیا۔ اس صورت میں طلبِ محال کا سوال لازم آتا ہے، اور حضرات انبیائے کرام علیہم السلام کی شان سے اس قسم کا سوال بہت بعید ہے۔

علاوہ ازیں اللہ جلّ شانہ نے جواب میں حضرت موسی علیہ السلام سے فرمایا کہ اگر پہاڑ ٹھہرا رہا تو آپ مجھے دیکھ لیں گے۔ اللہ جلّ شانہ نے رؤیت کو ایک ممکن چیز یعنی پہاڑ کے قیام پر معلق کیا، اور ممکن پر جو معلق ہوتا ہے وہ محال نہیں ہوتا۔

وقد اعْتُرِضَ بوجُوْهٍ پہلے طریقہ استدلال پر یہ اشکال کیا گیا ہے کہ حضرت موسی علیہ السلام کا سوال ان کی قوم کے مطالبے کی وجہ سے تھا کہ قوم نے کہا تھا: ﴿لَنْ نُّؤْمِنَ لَكَ حَتّٰى نَرَى اللّٰهَ جَهْرَةً﴾ [البقرة: ٥٥]، چنانچہ حضرت موسی علیہ السلام نے اس لئے سوال کیا تا کہ قوم کو ان کی طرح رؤیت کے ممتنع ہونے پر اطمینان ہوجائے۔

= کہ رؤیت میں وحدت نوعی ہے جس کے لئے متعدد علتیں ہوسکتی ہیں۔

اس جواب پر اشکال ہوتا ہے جسے شارح نے وفیه نظرٌ سے نقل کیا۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ ممکن ہے کہ متعلق رؤیت ہویت اور وجود نہ ہو، بلکہ جسم اور اس کے تابع اعراض ہوں، اور جسمیت وعرضیت کی وجہ سے ہم سے دیکھ رہے ہوں، اور جسمیت وعرضیت امر مشترک نہیں، کیوں کہ اللہ جلّ شانہ جسم نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر رؤیت ناممکن ہوتی تو حضرت موسیٰ علیہ السلام خود ہی منع کر دیتے جس طرح بت کو خدا بنانے سے منع کر دیا تھا۔ مؤمنین کے اعتقاد کے لئے تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کا فرما دینا ہی کافی تھا، اور کفار تو باری تعالیٰ کے فرمانے سے بھی خاموش نہیں ہوتے، پھر سوال سے کیا فائدہ؟[1]

اور دوسرے طریقہ استدلال پر یہ شبہ ظاہر کیا گیا کہ پہاڑ کے تھمنے سے حرکت کے وقت تھمنا مراد ہے، اور اس کا محال ہونا ظاہر ہے، کیوں کہ حرکت وسکون ضدین ہیں جو ایک ساتھ متحقق نہیں ہو سکتے، لہٰذا آیت میں رؤیت کو محال پر معلق کیا گیا، اور معلق علی المحال بھی محال ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مراد ہونا خلاف ظاہر ہونے کے باوجود محال نہیں، کیوں کہ حرکت کے وقت تھمنے کا مطلب یہ ہے کہ حرکت زائل ہو جائے اور سکون آ جائے اور یہ ممکن ہے، اور یہ مطلب نہیں کہ حرکت کے باقی رہتے ہوئے سکون ہو، تا کہ محال لازم آئے۔

وَاجِبَةٌ بالنقل امکانِ رؤیت کے بعد وقوعِ رؤیت کا بیان ہے کہ آخرت میں مؤمنین کا باری تعالیٰ کو دیکھنا کتاب وسنت اور اجماع امت سے ثابت ہے۔ قرآن کریم کی کئی آیتیں اس پر دلالت کرتی ہیں، منجملہ ان آیات کے یہ آیت بھی ہے: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣].

سنت سے دلیل حضور ﷺ کا یہ ارشاد ہے: سترون ربكم كما ترون القمرَ ليلةَ البدرِ یہ روایت مشہور ہے، اور اکابر صحابہ میں سے اکیس صحابہ نے اسے روایت کیا۔

رؤیت کے جواز پر اجماع بھی ہے کہ تمام امت کا اس پر اتفاق ہے کہ قیامت میں دیدار الٰہی حق ہے۔ اس باب میں جس قدر آیات واحادیث ہیں سب کے ظاہری معنی مراد ہیں۔

ثُمَّ ظهرتْ مقالةُ المخالفين البتہ بعد میں معتزلہ وخوارج نے دیدارِ الٰہی کا

---

[1] علاوہ ازیں اس بات پر بھی غور کیا جائے اگر قوم کو امتناعِ رؤیت باور کرانا مقصود ہوتی تو حضرت موسیٰ علیہ السلام متکلم کے صیغوں کے بجائے أراهم ينظروا إليك فرماتے۔

انکار کیا، اور ان آیات کی تأویلات کرنا شروع کی۔ رؤیت باری تعالیٰ کے امتناع پر ان کے شبہات عقلیہ میں سے سب سے قوی شبہ یہ ہے کہ آنکھ سے کسی چیز کو دیکھنے کے لئے چند شرطیں ہیں: (1) دیکھی جانے والی چیز کسی مکان میں ہو، (2) کسی جہت میں ہو، (3) دیکھنے والے کے سامنے ہو، کیوں کہ پیچھے ہوگی تو نظر نہ آئے گی، (4) رائی اور مرئی کے درمیان نہ تو بہت مسافت ہو، کیوں کہ دور کی چیز نظر نہیں آتی، نہ نہایت قرب ہو، کیوں کہ جو چیز بالکل آنکھ کے پاس ہوتی ہے وہ بھی دکھائی نہیں دیتی، (5) وہاں تک شعاع بصر بھی پہنچے اور ان سب امور کا تحقق اللہ جلّ شانہ کے حق میں ہونا محال ہے، کیوں کہ ان شرائط کے اثبات سے جسمیت ثابت ہوتی ہے، اس لئے ہم رؤیت کو ناممکن کہتے ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے [1] کہ یہ شرائط ان چیزوں کے دیکھنے کے لئے ہیں جو جسم والی ہوں، چونکہ اللہ جلّ شانہ جسمیت سے منزہ ہے، لہٰذا باری تعالیٰ کو اجسام پر قیاس کر کے اس کی رؤیت کے لئے بھی ان شرطوں کو لازم قرار دینا قیاس مع الفارق اور باطل ہے۔

وقَدْ يُسْتَدَلُّ على عدَمِ اشتراطِ بعض حضرات نے معتزلہ کے اعتراض کا یہ جواب دیا کہ اللہ جلّ شانہ ہمیں دیکھتے ہیں، حالانکہ باری تعالیٰ کے حق میں یہ شرائط مفقود ہیں، تو اسی طرح جب باری تعالیٰ مرئی ہوں تو ان شرائط کا وجود ضروری نہیں۔ مگر یہ جواب صحیح نہیں، کیوں کہ ہماری بحث اس رؤیت کے بارے میں جو قوتِ باصرہ سے ہو، اور اللہ جلّ شانہ ہمیں قوت باصرہ کے بغیر دیکھتے ہیں، لہٰذا ہماری رؤیت کو اللہ تعالیٰ کی رؤیت پر قیاس کرنا درست نہیں، بلکہ قیاس کے بغیر یہ کہا جائے کہ رؤیت کے لئے کوئی شرط نہیں۔

فإنْ قيل: لَوْ كانَ جائزَ الرُّؤيَةِ اگر یہ شبہ کیا جائے کہ جب باری تعالیٰ کی رؤیت کے لئے کوئی اضافی شرط نہیں اور امکانِ رؤیت کی علت یعنی ''وجود'' متحقق ہے تو ہم

---

[1] ایک جواب یہ ہے کہ ہمیں مذکورہ شرائط تسلیم نہیں، کیوں کہ رؤیت کے لئے کوئی شرط نہیں، بلکہ رؤیت خلق خداوندی کا نتیجہ ہے۔ شرائط بھی موجود ہوں لیکن اللہ تعالیٰ نہ چاہے تو رؤیت نہیں ہوگی، جیسے بلی اندھیرے میں چوہے کو دیکھتی ہے، لیکن ہم نہیں دیکھ سکتے۔ آسیب زدہ آدمی جنات کو دیکھتا ہے اور کلام کرتا ہے، لیکن ہم نہیں دیکھ پاتے۔ حضور ﷺ جبرئیل امین کو دیکھتے تھے، لیکن صحابہ کرام رضی اللہ عنہم عام طور پر نہیں دیکھتے تھے۔

اسے کیوں نہیں دیکھ سکتے؟ اگر یوں کہا جائے کہ شرائط پائے جانے کے باجود ہم اللہ جل شانہ کو نہیں دیکھ سکتے تو یہ اس طرح ہے جیسے یہ کہا جائے کہ ہمارے سامنے اونچے اونچے پہاڑ ہیں اور آنکھیں بھی صحیح سالم ہیں، پھر بھی ہم انہیں نہیں دیکھ سکتے۔ لہٰذا صحت رؤیت کی علت کے ہوتے ہوئے باری تعالیٰ کی عدمِ رؤیت کا قول سراسر غلط ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ رؤیت کی شرائط کا رؤیت کے لئے لازم ہونا ہمیں قابل تسلیم نہیں، اس لئے کہ ہمارے نزدیک رؤیت خلق خداوندی کا نتیجہ ہے، جب تک اللہ تعالیٰ نہ چاہے گا رؤیت متحقق نہیں ہوگی، لہٰذا یہ ضروری نہیں کہ ان شرائط کے ہوتے ہوئے رؤیت ضرور متحقق ہو۔ خلاصہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے کسی حکمت سے دنیا میں ہماری نظر سے اپنی ذات کا ادراک روک لیا ہے، آخرت میں ادراک پیدا کردے گا۔

وَمِنَ السَّمْعِيَّاتِ قوله تعالىٰ معتزلہ کی نقلی دلیل یہ ہے کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ۱۰۳] کہ آنکھیں اس کا ادراک نہیں کرسکتیں۔

اس کے مختلف جوابات ہیں: (1) الف لام استغراق کے لئے نہیں، لہٰذا یہ معنی نہیں کہ کل ابصار اس کا ادراک نہیں کرسکتیں، بلکہ مطلب یہ ہے کہ بعض ادراک کرسکتی ہیں۔ [1]

(2) اگر مان لیا جائے کہ لام برائے استغراق ہے تو بھی مضر نہیں، کیوں آیت سلبِ عموم پر دال ہے [2] عموم سلب پر نہیں کہ کہا جائے کہ اللہ کو کوئی نگاہ نہیں دیکھ سکتی۔

(3) اگر یہ بھی مان لیں کہ آیت عمومِ سلب پر دال ہے تو بھی مطلق رؤیت کی نفی نہیں ہوتی، کیوں کہ آیت میں ادراک سے مطلق رؤیت مراد نہیں، بلکہ کامل ادراک مراد ہے، یعنی ایسی رؤیت جو مرئی کے تمام حدود واطراف کا احاطہ کرے۔ اور اس قسم کی رؤیت کی ہم بھی نفی کرتے ہیں، کیوں کہ احاطہ متناہی کا ہوتا ہے، اور باری تعالیٰ متناہی نہیں۔

---

[1] یعنی کافروں کی نگاہیں اس کا ادراک نہیں کرسکتیں، جب کہ مؤمنین کی آنکھیں ادراک کریں گی۔

[2] کیوں کہ ﴿تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ موجبہ کلیہ ہے، اور بقول آپ کے الف لام استغراق کا ہے تو معنی یہ ہوا کہ سب آنکھیں اس کا ادراک کریں گی، جب اس پر نفی آئی تو اس عموم کا سلب ہوا یعنی سب آنکھیں اس کا ادراک نہیں کرسکتیں، اور ہم بھی اسی کے قائل ہیں کہ بعض آنکھیں ادراک کریں گی اور بعض نہیں۔

④ اگر اسے بھی مان لیں کہ ادراک سے مطلق رؤیت مراد ہے تو بھی مضر نہیں، کیوں کہ آیت میں اس بات پر کوئی دلیل نہیں کہ رؤیت کی نفی تمام احوال اور تمام اوقات سے متعلق ہے، بلکہ نفی بعض احوال واوقات کے ساتھ خاص ہے۔ اب آیت کا یہ مطلب ہوگا کہ رؤیت تمام اوقات میں نہیں ہوگی، بلکہ بعض اوقات میں ہوگی، یعنی دنیا میں نہیں ہوگی، آخرت میں ہوگی۔

⑤ اگر غور کیا جائے تو اسی آیت سے رؤیتِ باری تعالیٰ کا امکان ثابت ہوتا ہے، کیوں کہ یہ آیت اللہ جلّ شانہ کی مدح میں ہے، اور مدح یہ ہے کہ اس کا دیکھنا ممکن ہو، لیکن بسبب حجاب کبریائی اور جلال کے وہ نظر نہ آئے۔

⑥ اگر ادراک کو ادراک علی وجہ الاحاطہ پر محمول کیا جائے تو رؤیت کا نہ صرف امکان بلکہ تحقق ثابت ہوتا ہے، کیوں کہ آیت کا معنی یہ ہوگا کہ مرئی ہونے کے باوجود اس کے غیر محدود ہونے کی وجہ سے کوئی اس کا احاطہ نہیں کرسکتا۔

ومِنْهَا أَنَّ الآيَاتِ الوارِدَةَ معتزلہ کی دوسری نقلی دلیل وہ آیات ہیں جن میں اللہ جلّ شانہ نے رؤیت کی درخواست کو تکبر اور سرکشی کا نتیجہ بتلایا، اور اس پر ناراضگی کا اظہار کیا۔[1] کہتے ہیں کہ اگر رؤیت ممکن ہوتی تو سوالِ رؤیت کو تکبر اور سرکشی وغیرہ پر محمول نہ کیا جاتا، لہٰذا ثابت ہوا کہ رؤیت ناممکن ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی قوم کا سوال رؤیت از راہِ شرارت تھا، اس لئے وہ غضب کا شکار ہوئی۔ اگر رؤیت ممتنع ہوتی تو حضرت موسیٰ علیہ السلام ایسا سوال کرنے سے ہی منع فرمادیتے جیسا کہ بچھڑے کو خدا بنانے کے مطالبے پر قوم کو ٹوکا تھا۔ چنانچہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا

[1] مثلاً: ﴿وَ إِذْ قُلْتُمْ يٰمُوسٰى لَنْ نُّؤْمِنَ لَكَ حَتّٰى نَرَى اللّٰهَ جَهْرَةً فَاَخَذَتْكُمُ الصّٰعِقَةُ وَ اَنْتُمْ تَنْظُرُوْنَ﴾ [البقرة: ٥٥]، ﴿وَ قَالَ الَّذِيْنَ لَا يَرْجُوْنَ لِقَآءَنَا لَوْ لَآ اُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلٰٓئِكَةُ اَوْ نَرٰى رَبَّنَا ؕ لَقَدِ اسْتَكْبَرُوْا فِيْٓ اَنْفُسِهِمْ وَ عَتَوْ عُتُوًّا كَبِيْرًا﴾ [الفرقان: ٢١]، ﴿يَسْـَٔلُكَ اَهْلُ الْكِتٰبِ اَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتٰبًا مِّنَ السَّمَآءِ فَقَدْ سَاَلُوْا مُوْسٰٓى اَكْبَرَ مِنْ ذٰلِكَ فَقَالُوْٓا اَرِنَا اللّٰهَ جَهْرَةً فَاَخَذَتْهُمُ الصّٰعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾ [النساء: ١٥٣]۔

منع نہ کرنا اس پر دلیل ہے کہ دنیا میں باری تعالیٰ کی رؤیت ممکن ہے۔

ولهذا اختلفتِ الصحابة رضي الله عنهم چونکہ دنیا میں رؤیت ممکن ہے، اسی وجہ سے حضرات صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا اس بارے میں اختلاف ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے شب معراج میں باری تعالیٰ کا دیدار کیا یا نہیں؟ حضرات صحابہ کرام کا یہ اختلاف دنیا میں دیدار کے ممکن ہونے پر دلیل ہے، کیوں کہ اگر رؤیت ممتنع ہوتی تو اس میں اختلاف نہ ہوتا کہ ممتنع میں اختلاف نہیں کیا جاتا۔

وأمّا الرُّؤيَةُ فی المنام یہ تمام تفصیل حالت بیداری کے متعلق تھی، کیوں کہ خواب یعنی رؤیت قلبی کے اعتبار سے تو رؤیت باری تعالیٰ کا وقوع بھی سلف سے منقول ہے۔ اختلاف صرف رؤیت بصری میں ہے۔

والله تعالیٰ خالقٌ لأفعَالِ العِبَادِ اہل السنۃ والجماعۃ کا عقیدہ ہے کہ بندے کے سب افعال [1] کا خالق اللہ تعالیٰ ہے خواہ کفر ہو یا ایمان، نیکی ہو یا بدی جو کچھ بندے سے صادر ہوتا ہے سب کا خالق اللہ تعالیٰ ہے۔ [2] یہ افعال اسی کے پیدا کرنے سے پیدا ہوئے۔ بندہ ان افعال کا خالق نہیں۔ جب کہ قدریہ اور معتزلہ کہتے ہیں خود بندہ ان افعال کا خالق ہے۔ [3]

إحْتَجَّ أهلُ الحَقِّ بوُجُوْهٍ اہل حق اپنے مدعا پر دلیل عقلی و نقلی دونوں سے استدلال کرتے ہیں۔ دلیل عقلی کا حاصل یہ ہے کہ اگر بندہ خود اپنے افعال کا خالق ہوتا تو اسے اپنے احوال کی تفاصیل کا علم ہوتا، کیوں کہ اختیار اور قدرت سے کسی چیز کا ایجاد کرنا اس کے بغیر نہیں ہوسکتا، حالانکہ بالتفصیل بندے کو اپنے ظاہری افعال کی تفصیلات کا بھی علم نہیں

---

[1] خواہ اضطراری ہوں جیسے ہاتھ کی کپکپاہٹ، پلک جھپکنا وغیرہ، یا اختیاری جیسے بندوں کے عام افعال۔

[2] البتہ بندوں کو کاسب کہا جائے گا، افعال کا خالق نہیں۔

[3] متقدمین معتزلہ بندے پر لفظ "خالق" کے اطلاق سے احتراز کرتے تھے، بلکہ بندوں کو افعال کا مخترع و موجد کہتے تھے، کیوں کہ سلف صالحین کا اس بات پر اجماع ہے کہ اللہ جل شانہ کے علاوہ کوئی خالق نہیں، لیکن متاخرین معتزلہ نے بندے کو موجد و مخترع کے بجائے صاف لفظوں میں خالق افعال کہنا شروع کیا، کیوں کہ خالق، موجد و مخترع سب کا ایک ہی معنی ہے۔

ہوتا [1] چہ جائیکہ باطنی افعال کی تفصیلات اس کے علم میں ہوں۔ [2] یہ لاعلمی اس کی واضح دلیل ہے کہ بندہ اپنے افعال کا خالق نہیں۔

دلیل نقلی ارشادِ باری ہے: ﴿وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ﴾ [الصافات: ٩٦] یعنی اللہ نے تمہیں اور تمہارے اعمال کو پیدا کیا، یا تمہیں اور تمہارے معمول کو [3] پیدا کیا جو حاصل بالفعل اور متعلق ایجاد ہے۔ [4]

اسی طرح ارشاد ہے: ﴿اَللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢] اللہ ہی ہر چیز کا پیدا کرنے والا ہے۔ ﴿كُلِّ شَيْءٍ﴾ تمام ممکنات (جواہر واعراض) کو شامل ہے، اور افعال عباد بھی شیء میں داخل ہیں، لہٰذا ثابت ہوا کہ افعال عباد کے خالق اللہ تعالیٰ ہیں۔

نیز ارشاد باری تعالیٰ: ﴿اَفَمَنْ يَّخْلُقُ كَمَنْ لَّا يَخْلُقُ﴾ [النحل: ١٧] یعنی کیا خالق یعنی اللہ تعالیٰ اور غیر خالق یعنی معبودان باطلہ برابر ہیں؟ استفہام انکاری ہے، کیوں کہ باری تعالیٰ نے خالقیت کو مدح اور استحقاقِ عبادت کا مدار بنایا ہے۔ اگر بندے کو خالق کہیں تو مدح کیسے ثابت ہوگی، اور خالقیت کیسے مدار عبادت ہوگی؟ لہٰذا ثابت ہوا کہ بندہ اپنے افعال کا خالق نہیں کہلائے گا۔

---

[1] مثلاً ایک جگہ سے دوسری جگہ تک جانے میں بہت سے مختلف افعال پیش آتے ہیں، چلنے والے کو ہرگز معلوم نہیں ہوتا کہ کتنی جگہ پاؤں ٹھہرا تھا اور کتنی جگہ اس نے حرکت کی، اور کہاں تیز حرکت تھی اور کہاں کم، اور یہ بات بھی نہیں کہ وہ بھول گیا ہو، کیوں کہ بھولی چیز غور کرنے سے یاد آجاتی ہے۔ اگر یہ باتیں کسی چلنے والے دریافت کی جائیں تو ہرگز نہ بتا سکے گا۔

[2] مثلاً چلنے میں اس کے اندرونی عضلات کہاں کہاں متحرک ہوئے اور پٹھے کہاں کہاں کھنچے وغیرہ؟

[3] پہلا ترجمہ مامصدریہ کی صورت میں ہے، اور "ما" کو مصدریہ بنانا اولیٰ ہے، کیوں کہ اس میں کسی ضمیر کے حذف کا قائل نہیں ہونا پڑتا، اور دوسرا ماموصولہ کی صورت میں ہے۔

[4] اس وضاحت کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ ماموصولہ کی صورت میں بظاہر اشکال ہوتا ہے کہ اس صورت میں آیت کا معنی یوں بنتا ہے کہ اللہ تعالیٰ تمہارے معمول کا خالق ہے، یعنی بندہ جن چیزوں کو بناتا ہے یعنی میز، کرسی وغیرہ ان کے خالق اللہ تعالیٰ ہیں، حالانکہ بحث بندوں کے افعال کے بارے میں ہے ان کے معمول کے بارے میں نہیں۔ شارح کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ افعالِ عباد سے معنی مصدری ایجاد اور ایقاع مراد نہیں، بلکہ ایجاد و ایقاع کا متعلق یعنی حاصل مصدر (وہ افعال جن کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں، بالفاظ دیگر بندہ کی جن حرکات وسکنات کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں وہ) مراد ہیں۔

لَا يُقَالُ فَالْقَائِلُ بِكَوْنِ الْعَبْدِ یہ ایک اشکال کا جواب ہے۔ اشکال یہ ہے کہ جب مدارِ عبادت خالقیت ہے تو مجوسیوں کی طرح معتزلہ بھی ایک سے زیادہ خالقوں کے قائل ہیں، لہٰذا انہیں بھی مشرک کہنا چاہیے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ معتزلہ بندے کو اللہ کی طرح مستقل خالق نہیں کہتے، بلکہ آلات اور اسباب میں اللہ کا محتاج جانتے ہیں اور آلات واسباب کو اللہ کی مخلوق قرار دیتے ہیں۔ نیز یہ لوگ واجب الوجود یا استحقاق عبادت میں کسی کو شریک نہیں گردانتے جو مبنی شرک ہے۔ بخلاف مجوس کے کہ وہ مستقل واجب الوجود وخالق مانتے ہیں۔ چنانچہ ان کے نزدیک اچھی چیزوں کا خالق "یزدان" اور بری چیزوں کا مستقل خالق "اہرمن" ہے کہ ایک دوسرے کا محتاج نہیں، البتہ مشائخ ماوراء النہر نے اس میں مبالغہ اور تشدد سے کام لیا۔ کہتے ہیں کہ مجوس معتزلہ سے اچھے ہیں مجوسی ایک شریک ثابت کرتے ہیں اور معتزلہ بے شمار شرکاء ثابت کرتے ہیں۔

وَاحْتَجَّتِ الْمُعْتَزِلَةُ اہل حق کے مقابلہ میں معتزلہ درج ذیل دلائل سے استدلال کرتے ہیں:

(1) اگر بندے کے افعال کا خالق اللہ تعالیٰ ہوتا تو تمام افعال یا تو اختیاری ہوتے یا غیر اختیاری ہوتے، حالانکہ تمام افعال نہ اختیاری ہیں نہ غیر اختیاری، [1] لہٰذا افعال میں فرق اس بات کی واضح دلیل ہے کہ افعالِ اختیاریہ کے خالق بندے ہیں۔ نیز اگر افعالِ عباد کا خالق اللہ تعالیٰ کو کہا جائے تو بندوں کو مکلف بنانا، اور افعالِ خیر کی وجہ سے مدح کا مستحق اور افعال شر کی وجہ سے ذم کا مستحق ہونا باطل ہو جائے گا۔ [2]

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ دلیل جبریہ کے رد میں ہو سکتی ہے جو بندے کے اختیار کی سرے سے نفی کرتے ہیں اور اسے بالکل ہی بے اختیار کہتے ہیں۔ جب کہ ہمارے نزدیک

---

[1] حرکت ماشی اور حرکت مرتعش میں فرق واضح ہے کہ اول افعال اختیاریہ میں سے جب کہ ثانی غیر اختیاریہ میں سے ہے۔

[2] کیوں کہ جب بندے کے اختیار کا دخل نہیں تو بندہ مکلف کیسے ہوگا؟ نیز جب تمام افعال اللہ تعالیٰ کے پیدا کردہ ہیں اور بندے کے فعل کو دخل نہیں تو وہ کیوں مستحق مدح وذم قرار پاتا ہے؟

افعال کے خالق اللہ تعالیٰ ہیں اور بندے کاسب ہیں، اور اللہ تعالیٰ کو خالق ماننے سے یہ لازم نہیں آتا کہ بندے کے کسب کا دخل نہیں، لہٰذا جب بندے کاسب ہیں تو انہیں مکلف بنانا، اور مدح وذم کا مستحق قرار دینا درست ہے۔

وقَدْ يَتَمَسَّكُ بأنَّهُ لَوْ كَانَ خالقاً معتزلہ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر افعالِ عباد کا خالق اللہ تعالیٰ کو کہا جائے تو اکل وشرب، قیام وقعود کے خلق کی وجہ سے اللہ تعالیٰ پر بھی آکل وشارب، قائم وقاعد وغیرہ کا اطلاق ہونا چاہیے۔ اور اللہ تعالیٰ کا ان افعال سے متصف ہونا باطل ہے، لہٰذا اسے ان افعال کا خالق کہنا بھی باطل ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ایک مغالطہ عظیمہ ہے، کیوں کہ متصف بالشیء وہی ہوا کرتا ہے جس کے ساتھ وہ شیء قائم ہو، موجد اور خالق کو متصف بالشیء نہیں کہا جاتا، جیسا کہ اللہ تعالیٰ سواد وبیاض کا خالق بھی ہے، مگر وہ ان سے متصف نہیں، بلکہ سواد وبیاض سے وہ اجسام متصف ہیں جن سے یہ اعراض قائم ہیں۔

وَرُبَمَا يَتَمَسَّكُ بقولِه تعالىٰ معتزلہ کی تیسری دلیل نقلی ہے کہ ارشادِ باری: ﴿ فَتَبٰرَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخٰلِقِيْنَ ﴾ [المؤمنون: ١٤] سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے علاوہ اور بھی خالق ہیں، البتہ باری تعالیٰ ان میں اچھا خالق ہے، اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بارے میں فرمایا: ﴿ وَاِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّيْنِ كَهَيْـَٔةِ الطَّيْرِ ﴾ [المائدة: ١١٠] اس آیت میں بھی "خلق" کی نسبت حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی طرف کی گئی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں خلق کا معنی ایجادِ فعل نہیں، بلکہ خلق بمعنی اندازہ لگانا اور صورت بنانا ہے، اور اس معنی کے اعتبار سے خلق کی نسبت بندوں کی طرف ٹھیک ہے۔ [1]

وَهِيَ بإرادَتِه وَمَشِيْئَتِه بندوں کے سب افعال اللہ تعالیٰ کے ارادہ، مشیت،

[1] لہٰذا پہلی آیت کا معنی یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ صورت بنانے اور اندازہ کرنے والوں میں سے سب سے بہتر صورت بنانے والے اور سب سے بہتر اندازہ کرنے والے ہیں۔ اور دوسری آیت کا مطلب یہ ہے کہ جب حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے مٹی سے پرندے جیسی صورت بنائی، یعنی حضرت عیسیٰ علیہ السلام صرف پرندوں کی صورتیں بناتے تھے، پرندوں کو پیدا نہیں کرتے تھے۔

قضاء اور تقدیر سے صادر ہوتے ہیں۔ (1) اس پر اشکال ہوتا ہے جب بندوں کے تمام افعال اللہ تعالیٰ کی قضا اور حکم کے مطابق ہیں تو بندے پر لازم ہے کہ کفر پر بھی راضی ہو، کیوں کہ رضا بالقضا واجب ہے، حالانکہ رضا بالکفر، کفر ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کفر قضا نہیں، بلکہ اثر قضا یعنی مقضی ہے اور رضا محض قضا ہی پر واجب ہے نہ کہ مقضی پر۔ (2)

وَتَقْدِيْرِهٖ تقدیر اسے کہتے ہیں کہ ازل میں اللہ تعالیٰ نے اندازہ کرلیا کہ فلاں وقت فلاں مکان میں بری یا بھلی، نافع یا مضر چیز ہوگی اور اس کے کرنے والے کو ثواب یا عقاب ہوگا۔ (3) حاصل یہ ہے کہ جب یہ ثابت ہوچکی کہ افعال عباد کا خالق اللہ تعالیٰ ہے تو یہ افعال ضرور اس کے ارادہ اور قدرت سے ہی صادر ہوں گے، ورنہ خدا کا مجبور ہونا لازم آئے گا جو باطل ہے۔

فَإِنْ قِيْلَ: فَيَكُوْنُ الكافرُ مجبوراً معتزلہ کی طرف سے اعتراض ہوتا ہے کہ ارادۂ باری تعالیٰ کے خلاف ہونا تو ناممکن ہے، لہٰذا جب اللہ تعالیٰ ازل میں کافر سے کفر کا، اور فاسق سے فسق کا ارادہ کرچکا تو کافر و فاسق اپنے کفر و فسق میں مجبور ہیں، لہٰذا انہیں ایمان واطاعت کا مکلف بنانا تکلیف مالا یطاق ہے۔ (4)

---

(1) "ارادہ ومشیت" دونوں ہمارے نزدیک ایک ہیں جس کی تفصیل پہلے ہوچکی۔ اور "قضاء" یہ ہے کہ قوت اور مضبوطی کے ساتھ کسی فعل کو اس طرح کرنا کہ کوئی اس کے تغیر پر قادر نہ ہو، یا ازل میں کسی چیز کا ارادہ کرلینا کہ یہ فلاں وقت میں اس طرح ہوگی۔

(2) بالفاظ دیگر مذکورہ اعتراض کا منشا قضا اور مقضی میں فرق نہ کرنا ہے۔ قضا اللہ تعالیٰ کا فعل اور تکوین کا دوسرا نام ہے، جب کہ مقضی بندے کا فعل اور مکوَّن ہے، یعنی "قضا" ایجاد اور خلقِ کفر ہے، جب کہ مقضی کفر کرنا ہے، لہٰذا کفر مقضی ہے نہ کہ قضا، اور رضا بالقضا ضروری ہے، نہ کہ رضا بالمقضی جو کہ کفر ہے۔

(3) جس طرح کوئی تعمیر کرنے سے پہلے اس کا نقشہ بنایا جاتا ہے کہ اس میں اتنے طول و عرض کے اتنے کمرے ہوں گے، فلاں جگہ صحن اور فلاں جگہ بیت الخلا وغیرہ ہوگا، پھر اسی نقشے کے مطابق تعمیر کی جاتی ہے، اسی طرح عالم کا نقشہ بھی اللہ جل شانہ کے ہاں پہلے سے ہی پنہاں وجود رکھتا ہے جس میں ہر چیز کا حسن و قبح، نفع وضرر، اس کے وجود کا زمان ومکان سب متعین ہے۔ پھر اس نقشے کے مطابق ہر چیز کا وجود وظہور ہوتا ہے۔ یہی وجود پنہائی تقدیر ہے۔

(4) اور تکلیف مالا یطاق درست نہیں، حالانکہ کافر و فاسق دونوں مکلّف ہیں، لہٰذا معلوم ہوا کہ تمام افعال اللہ تعالیٰ کے ارادے سے صادر نہیں ہوتے۔

جواب: باری تعالیٰ کا ان کے کفر وفسق کا ارادہ کرنے کا یہ مطلب نہیں کہ باری تعالیٰ کی قضا کی وجہ سے وہ کفر وفسق میں مبتلا ہیں، بلکہ ارادۂ ازلی بندوں کے اختیار کا تابع ہے ، یعنی باری تعالیٰ نے علم ازلی سے جان لیا تھا کہ یہ لوگ اپنے اختیار سے کفر وفسق اختیار کریں گے، اس لئے ان کے اختیار کے مطابق اس فعل کے ایقاع کا ارادہ کرلیا، لہٰذا جبر لازم نہیں آیا، کیوں کہ یہ ارادہ بندوں کے اختیار کا نتیجہ ہے۔

وَالْمُعْتَزِلَةُ أَنْكَرُوْا إِرَادَةَ اللهِ جس طرح معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ خالق شر نہیں۔ اسی طرح ان کا یہ عقیدہ ہے کہ بندوں کے اچھے افعال تو ارادۂ الٰہی کے سبب صادر ہوتے ہیں، لیکن ان کے برے افعال ارادۂ الٰہی کی وجہ سے صادر نہیں ہوتے۔ حتی کہ وہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے کافر سے ایمان کا اور فاسق سے اطاعت کا ارادہ کیا ہے۔ معتزلہ کے اس عقیدے کی وجہ انکا یہ خیال ہے کہ جس طرح خلق قبیح قبیح ہے، اسی طرح ارادۂ قبیح بھی قبیح ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ کسبِ قبیح، یعنی قبیح کام کا ارتکاب کرنا یا قبیح فعل سے متصف ہونا بلا شبہ قبیح ہے، کیوں کہ یہ بندے کا اختیاری فعل ہے، لیکن قبیح کا خلق وارادہ قبیح نہیں۔ (1)

معتزلہ کے اس عقیدے کی وجہ سے ''عجز باری تعالیٰ'' لازم آتا ہے، کیوں کہ اگر اللہ تعالیٰ نے کافر سے ہدایت اور اسلام چاہا تو اللہ تعالیٰ کی چاہت پوری کیوں نہ ہوئی؟ کیا العیاذ باللہ! بندہ اللہ جلّ شانہ پر غالب ہے کہ اس کے ارادے کو پھیر دیا؟ (2)

وَالْمُعْتَزِلَةُ اعْتَقَدُوْا أَنَّ الْأَمْرَ يَسْتَلْزِمُ معتزلہ کے اس عقیدے کی وجہ یہ

---

(1) کیوں کہ اصول یہ ہے کہ: ''خلق'' تو حسن وقبح دونوں کا ''حسن'' ہے۔ البتہ کسب کے اعتبار سے فرق ہے کہ حسن کا کسب ''حسن'' اور قبیح کا کسب ''قبیح'' ہے، لہٰذا ''خلق'' جو اللہ جلّ شانہ کا فعل ہے وہ ہر حال میں حسن ہے۔

(2) عمرو بن عبید ایک معتزلی عالم کہتے ہیں کہ ایک مجوسی نے مجھے اس عقیدے کی وجہ سے ایسا لا جواب کیا کہ اس سے پہلے مجھے کسی نے ایسا لا جواب نہیں کیا تھا۔ ہوا یوں کہ میرے ساتھ کشتی میں ایک مجوسی بیٹھا تھا۔ میں نے مجوسی سے کہا کہ تو اسلام کیوں نہیں لاتا؟ تو مجھے بطور مذاق کہا کہ اللہ تعالیٰ نے ابھی تک میرے اسلام کا ارادہ نہیں کیا، جب وہ ارادہ کرے گا تو میں اسلام لے آؤں گا۔ میں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے تیرے اسلام کا ارادہ کیا ہے، لیکن تو شیاطین کے جال میں پھنسا ہے جو تجھے اسلام لانے سے منع کرتے ہیں۔ تو مجوسی نے کہا کہ پھر تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ (العیاذ باللہ) شیاطین غالب اور اللہ تعالیٰ مغلوب ہیں، تو مجھے شیاطین کی پیروی کرنی چاہیے۔

ہے کہ ان کے نزدیک امر ارادے کو اور نہی عدم ارادے کو مستلزم ہے۔ [1] جب کہ ہم امر اور ارادے کے درمیان لزوم کو نہیں مانتے، کیوں کہ کبھی کسی چیز کا حکم دیا جاتا ہے، لیکن وہ مراد نہیں ہوتی۔ اور کسی چیز سے منع کیا جاتا ہے، حالانکہ وہ مراد ہوتی ہے۔ لہٰذا کافر کو ایمان کا حکم کرنے میں حکمت یہ ہے کہ تمام لوگوں پر اس کی نافرمانی ظاہر ہو جائے، جس طرح کوئی مالک اپنے کسی نافرمان غلام کو کوئی کام اس لئے کہتا ہے کہ عدم تعمیل کی صورت میں اس کی نافرمانی ظاہر ہو جائے۔

وَلِلْعِبَادِ أَفْعَالُ اخْتِيَارِيَّةٌ [2] اہل السنۃ والجماعۃ کا عقیدہ ہے کہ اگرچہ افعالِ عباد اللہ تعالیٰ کے پیدا کئے ہوئے ہیں، اور اس کی قدرت وارادہ سے بندے سے سرزد ہوتے ہیں، لیکن اس کے باوجود اللہ تعالیٰ نے بندے کو اس کے افعال میں اختیار دیا ہے، جس کی وجہ سے برے کام کی سزا اور نیک کام کا اجر پاتا ہے۔ اور بندہ اپنے افعال میں درخت و پتھر کی طرح محض بے اختیار اور بے قدرت نہیں۔

اس کے برخلاف فرقہ جبریہ کہتا ہے کہ افعالِ عباد محض اللہ تعالیٰ کی قدرت سے وجود میں آتے ہیں، اور بندوں سے افعال کے صادر ہونے میں ان کا کسی قسم کا دخل نہیں۔ جبریہ کے اس عقیدے کا بطلان درجِ ذیل دلائل سے ظاہر ہے:

---

[1] یعنی اللہ تعالیٰ جس چیز کا امر کرتے ہیں، اسی چیز کا ارادہ بھی کرتے ہیں۔ اور جس سے منع کرتے ہیں اس کے وقوع کا ارادہ نہیں کرتے، لہٰذا اللہ تعالیٰ نے کافر سے ایمان کا ارادہ کیا ہے، کیوں کہ ایمان مأمور بہ ہے، اور کفر کا ارادہ نہیں کیا کہ وہ منہی عنہ ہے۔ اس لئے وہ کہتے ہیں کہ اگر کافر اللہ کے ارادہ سے کافر ہوا تو پھر اللہ تعالیٰ اسے ایمان لانے کا کیوں حکم کرتے ہیں؟ کیوں کہ اس طرح تو ارادے اور امر میں تضاد ہے کہ امر تو ایمان کا اور ارادہ کفر کا۔

[2] اس مسئلے کا نام مسئلہ جبر و اختیار ہے، اور یہ علمِ کلام کے مشکل ترین مسائل میں سے ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مسئلہ جبر و اختیار نے تو مجھے مار ڈالا۔ سلف صالحین کی اکثریت نے اس مسئلے میں خاموشی اختیار کی۔ البتہ حضرات متأخرین نے معتزلہ و جبریہ کی تردید کے لئے اس بارے میں کلام کیا۔ معتزلہ کا مذہب تو سابقہ عبارت میں گزرا کہ بندے اپنے افعال کے خود خالق ہیں، اس میں اللہ جلّ شانہ کی قدرت کا دخل نہیں۔ جبریہ کا عقیدہ معتزلہ کے برخلاف یہ ہے کہ افعالِ عباد محض اللہ تعالیٰ کی قدرت سے وجود میں آتے ہیں، ان میں بندوں کی قدرت کا کوئی دخل نہیں۔

① ہم بدیہی طور پر کسی چیز کو پکڑنے کے لئے ہاتھ کے استعمال سے پیدا ہونے والی حرکت اور رعشہ کی وجہ سے ہاتھ کی حرکت کا فرق محسوس کرتے ہیں کہ رعشہ سے ہاتھ ہلنا غیر اختیاری اور کسی چیز کو پکڑنے میں ہاتھ کی حرکت اختیاری ہے۔ یہ فرق اس بات کی واضح دلیل ہے کہ بندہ مجبور محض نہیں، بلکہ کسی حد تک اس کے اختیار کا بھی دخل ہے۔

② اگر بندے کا کوئی فعل اختیاری نہ ہوتا تو وہ بھی جمادات کی طرح مجبور محض ہوتا اور اسے مکلف بنانا صحیح نہ ہوتا، کیوں کہ جمادات کو مکلف بنانا بدیہی طور پر باطل ہے۔

③ مجبورِ محض ہونے کی صورت میں بندے کے اعمال پر ثواب وعقاب کا ترتب صحیح نہ ہوتا، کیوں کہ ثواب وعقاب کا مدار اختیار پر ہے۔

④ اگر بندہ مجبورِ محض ہوتا تو اس کے افعالِ اختیاریہ کی حقیقی نسبت [1] اس کی طرف صحیح نہ ہوتی، جیسے: صلّٰی، صَامَ، اکْتَسَب وغیرہ، حالانکہ بندے کی طرف ان افعال کی نسبت تمام اہلِ لغات کے نزدیک حقیقی ہے۔

⑤ قرآن کی قطعی آیات بھی دلالت کرتی ہیں کہ بندہ کو اپنے افعال میں اختیار ہے، ارشادِ باری تعالیٰ ہے: ﴿جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ﴾ [السجدة: ١٧]، وقَالَ تَعَالٰی: ﴿فَمَنْ شَآءَ فَلْيُؤْمِنْ وَّمَنْ شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩] وغير ذلك.

فَإنْ قِيْلَ بعدَ تعْمِيمِ علمِ الله تعالیٰ شبہ یہ ہے کہ جب باری تعالیٰ کے علم وارادے کا تعلق بندوں کے تمام افعال کے ساتھ ہے تو بندے کا مجبور ہونا قطعی ویقینی ہے، کیوں کہ اگر اللہ تعالیٰ کے ارادے وعلم کا تعلق وجودِ فعل سے ہے کہ بندہ وہ کام کرے تو فعل واجب ہوگا، یعنی بندے سے لازماً صادر ہوگا، ورنہ ارادہ میں تخلف ممکن ہوگا جو محال ہے۔ اور اگر ارادے وعلم کا تعلق عدمِ فعل سے ہے تو فعل ممتنع ہوگا۔ اور یہ بات بدیہی ہے کہ وجوب وامتناع کے ساتھ اختیار جمع نہیں ہوسکتا۔

---

[1] افعال غیر اختیاریہ میں نسبت حقیقی نہیں ہوتی، بلکہ مجازی نسبت ہوتی ہے، جیسے: طَالَ زَيدٌ، اسوَدَّ لونُ بکرٍ لمبائی اور کالا ہونا اختیاری نہیں، اس لئے ان جملوں میں نسبت مجازی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا علم وارادہ صرف اس بات سے متعلق نہیں کہ بندہ فلاں کام کرے گا اور فلاں کام نہیں کرے گا، بلکہ اس بات سے متعلق ہے کہ بندہ اپنے اختیار سے فلاں کام کرے گا اور فلاں نہیں کرے گا۔ لہٰذا علم وارادۂ الٰہی کا تعلق بندے کے کئے ہوئے کام سے ہے، اس لئے وہ مجبور محض نہیں۔

فَإِنْ قِيلَ فَيَكُوْنُ فِعْلُهُ الاخْتِيَارِى وَاجِباً أو مُمْتَنِعاً سابقہ جواب پر اشکال ہے کہ اگر ارادۂ الٰہی کا تعلق بندے کے اختیاری فعل سے ہے تو اس سے فعلِ اختیاری کا واجب یا ممتنع ہونا لازم آتا ہے جو منافی اختیار ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ وجوب بالاختیار، اختیار کے منافی نہیں، بلکہ اختیار کو یقینی بناتا ہے اور اسے ثابت کرتا ہے، کیوں کہ جب بندہ پر فعل کرنا واجب ہے تو ظاہر ہے کہ وہ اس فعل کے کرنے میں کوشش کرے گا تو وجوب کی وجہ سے اس کا اختیار اور بھی یقینی ہوا۔

علاوہ ازیں وجوب بالاختیار کو اختیار کے منافی کہنا اس لئے بھی درست نہیں کہ باری تعالیٰ کو اپنے افعال کا علم ہے، اور اس کا ارادہ اپنے افعال کے وجود اور ترک کے ساتھ متعلق ہے۔ علم اور ارادے کے تعلق کی وجہ سے وہ فعل واجب ہوگا یا ممتنع، لیکن اس کے باوجود باری تعالیٰ کا اختیار ختم نہیں، بلکہ وہ فاعل مختار ہے۔

فَإِنْ قِيلَ لَا مَعْنَى لِكَوْنِ الْعَبْدِ فَاعِلاً بِالاخْتِيَار بندہ کو فاعل بالاختیار ماننے سے یہ شبہ ہوسکتا ہے کہ یہ بھی موجد فعل ہو، کیوں کہ موجد اور خالق اسی کو کہا جاتا ہے جو اختیار وارادہ سے کسی چیز کو کرے، حالانکہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ خالق افعال محض باری تعالیٰ ہے اور دونوں کو خالق بھی نہیں کہہ سکتے، کیوں کہ دو قدرت مستقلہ کی تاثیر ایک مقدور پر ہونی باطل ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ دلائل سے یہ ثابت ہو چکی کہ خالق اللہ تعالیٰ ہی ہے، اور یہ بات بھی بداہتاً ثابت ہے کہ بعض افعال میں بندہ کے قصد وارادہ کا بھی دخل ہے، جیسے پکڑنے کی حرکت میں، اور بعض افعال میں بندہ کے قصد وارادے کا دخل نہیں، جیسے رعشہ کی حرکت۔ لہٰذا

مذکورہ دونوں مسلّمات کے پیشِ نظر یہی تطبیق دی جائے گی کہ اللہ تعالیٰ کو خالق مانا جائے اور بندہ کو کاسب، یعنی بندہ اپنی قدرت وارادہ کو فعل کی طرف منعطف کرتا ہے، یہی اس کا اختیار فعل اور کسب ہے، اور اس کے بعد فعل کی ایجاد باری تعالیٰ کا کام ہے جسے ''خلق'' کہتے ہیں، لہٰذا اگر چہ ایک مقدور تحت القدرتین ہے، لیکن دو مختلف جہتوں سے۔ بندہ کا مقدور من جہۃ الکسب اور خدا کا مقدور من جہۃ الایجاد ہے۔ جب جہتیں بدل گئیں تو کوئی قباحت نہیں رہی۔

وَلَهُمْ فِي الفرقِ بَيْنَهُمَا عباراتٌ کسب اور خلق کے درمیان فرق بیان کرنے میں متکلمین کی تعبیریں مختلف ہیں:

① کسب میں آلہ کی طرف احتیاج ہوتی ہے، خلق میں نہیں۔

② کسب ایسا مقدور ہے جس کا محلِّ وقوع وظہور ذاتِ کاسب ہو، کیوں کہ ذاتِ کاسب ہی کاسب کی قدرت کا محل ہے، اور خلق ایسا مقدور ہے جو قادر کی قدرت کے محل میں نہ ہو، کیوں کہ اس کا محلِّ ظہور ذاتِ قادر کا غیر ہے۔ [1]

③ کسب میں قادر یعنی بندہ منفرد اور مستقل نہیں ہوسکتا، بلکہ اللہ تعالیٰ کے خلق کا محتاج ہوتا ہے، جب کہ خلق جو اللہ تعالیٰ کا فعل ہے اس میں قادر یعنی اللہ تعالیٰ منفرد اور مستقل ہے بندے کے کسب کا محتاج نہیں۔ [2]

فإنْ قِيلَ: فقَدْ أَتَيْتُم مَا نَسَبْتُم اشکال کا حاصل یہ ہے کہ جو الزام آپ نے معتزلہ کو دیا کہ وہ خالقیت میں عباد کو باری تعالیٰ کا شریک مانتے ہیں۔ اسی طرح آپ نے بھی

---

[1] یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ مکسوب کا محلِّ ظہور ذاتِ کاسب ہے، اور مخلوق کا محلِّ ظہور ذاتِ خالق نہیں، بلکہ اس کا غیر ہے۔ بالفاظ دیگر فعلِ مکسوب ایسا مقدور ہے جو کاسب کی قدرت کے محل، یعنی اس کی ذات میں واقع ہوتا ہے، اور خلق فعلِ مخلوق ایسا مقدور ہے جو خالق کی قدرت کے محل، یعنی اس کی ذات میں واقع نہیں ہوتا، مثلاً جب بندہ کوئی فعل کرتا ہے تو اس کی ذات اس سے متصف ہوتی ہے، جیسے زید نے قیام کے لئے حرکت کی تو زید کو قائم کہا جائے گا، اللہ تعالیٰ نے زید کے قیام کا خلق کیا تو اللہ تعالیٰ کو قائم نہیں کہا جائے گا۔

[2] ایک فرق یہ بھی بیان کیا گیا کہ خلق ''ایجاد'' کا نام ہے اور کسب ''اتصاف'' کو کہتے ہیں۔ یہی وجہ ہے باری تعالیٰ جس فعل کا خالق کرتا ہے اس سے متصف نہیں ہوتا، اور بندہ جب کسی فعل کا کسب کرتا ہے تو اس سے متصف ہوتا ہے۔

ایک ہی فعل میں خدا کی قدرت وارادہ کے ساتھ بندہ کی قدرت وارادہ مان کر شرک کا ارتکاب کیا۔

جواب یہ ہے کہ شرک کا التزام جب ہوتا کہ ہر ایک کو مستقلاً ومنفرداً بعض امور کا خالق مانتے، جیسے معتزلہ کا مذہب ہے۔ [1] لیکن اس میں کوئی شرک لازم نہیں آتا کہ ایک امر کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ایک اعتبار سے، یعنی من جہۃ التخلیق ہو، اور بندہ کی طرف دوسرے اعتبار سے، یعنی من جہۃ الکسب ہو، جیسے ہم زمین کو خدا کی ملک من جہۃ التخلیق بتاتے ہیں اور بندہ کی ملک من جہۃ التصرف کہتے ہیں۔ اس سے شرک لازم نہیں آتا۔ [2]

فَإِنْ قِيلَ كَيْفَ كَانَ كَسْبُ الْقَبِيْحِ قَبِيْحاً شبہ یہ ہے جب ایک ہی فعل سے خلق اور کسب دونوں کا تعلق ہے، تو "کسب" کو قبیح، موجبِ استحقاق وذمّ عقاب کہا جائے اور "خلق" کو قبیح نہ کہیں یہ کیسے ہوسکتا ہے؟

جواب: دلائل سے یہ بات ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ ایسے حکیم خالق ہیں کہ کسی فعل کو بغیر حکمت کے نہیں کرتے، اگرچہ ہمیں اس کا علم نہ ہو، لہٰذا جن چیزوں کو ہم قبیح جانتے ہیں جیسے نقصان وایذاء پہنچانے والے خبیث اجسام ان کی تخلیق میں بھی کئی حکمتیں ہیں، [3] لہٰذا اس حکمت کے پیشِ نظر خلق کو قبیح قرار نہیں دے سکتے۔ بخلاف فعل کے کہ جب شارع کی طرف سے نہی وارد ہے تو ہمارے حق میں اس فعل کا ارتکاب سراسر قبیح کہلائے گا۔ اس لئے اس کا کسب لامحالہ قبیح ہوگا۔

والحسنُ منها برضائه تعالیٰ ماقبل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ بندوں کے کچھ افعال حسن اور کچھ قبیح ہوتے ہیں۔ [4] اور یہ تمام افعال اگرچہ اللہ جلّ شانہ کے

---

[1] کہ اللہ تعالیٰ اجسام واعراض کا خالق ہے، ان کے خلق میں بندوں کا دخل نہیں، اور بندے اپنے افعال کے خالق ہیں، خلق افعال میں قدرت خداوندی کا دخل نہیں۔

[2] بالفاظِ دیگر ایک چیز کی اضافت دو مختلف اعتبار سے دو چیزوں کی طرف کرنا شرکت نہیں کہلاتا۔

[3] مثلاً بچھو کی راکھ مثانے اور گردے کی پتھری کو ریزہ ریزہ کر کے خارج کر دیتی ہے۔ سانپ کا گوشت اور اس کی چربی سے بہت سے امراض کا علاج ہوتا ہے۔

[4] افعال حسنہ وہ کہلاتے ہیں جو دنیا میں مستحق تعریف اور آخرت میں مستحق ثواب ہوں۔ ایک تعریف یہ کی گئی کہ افعال حسنہ وہ افعال ہیں جن کی وجہ سے بندہ دنیا میں مستحق ذم اور آخرت میں مستحق عذاب نہیں ہوتا۔

ارادے اور تقدیر سے ہوتے ہیں، لیکن ان میں سے نیک کاموں پر وہ راضی ہے اور انہیں کرنے کا حکم دیتا ہے، جب کہ برے کاموں سے وہ راضی نہیں اور نہ ان کے کرنے کا حکم دیتا ہے، جیسا کہ ارشاد ہے: ﴿وَلَا يَرْضٰى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ ۚ وَاِنْ تَشْكُرُوْا يَرْضَهُ لَكُمْ﴾ [الزمر: ۷]، لہٰذا خلاصہ یہ ہوا کہ ارادہ، مشیت اور تقدیر کا تعلق تمام افعال سے ہے، لیکن رضا، محبت اور امر کا تعلق صرف نیک اور حسن سے ہے، بد اور قبیح سے نہیں۔

وَالاِسْتِطَاعَةُ وَهِيَ الْقُدْرَةُ واضح رہے کہ استطاعت کے دو معنی ہیں: (1) سلامتی اسباب وآلات جس کی تفصیل انشاء اللہ آگے آئے گی، (2) وہ قدرت جو اللہ تعالیٰ نے ہر جاندار میں رکھی ہے کہ اس کے سبب وہ افعال اختیاری کرتا ہے، اور اگر یہ قدرت نہ ہو تو وہ افعال انجام نہ دے سکے۔[1]

استطاعت کا پہلا معنی تو بالاتفاق فعل پر مقدم ہوتا ہے، لیکن دوسرے معنی کے بارے میں اختلاف ہے۔ اشاعرہ کے نزدیک استطاعت بمعنی قدرتِ حقیقی فعل کے مقارن ہوتی ہے، اس پر مقدم نہیں ہوتی۔ جب کہ معتزلہ کے نزدیک استطاعت یعنی قدرتِ حقیقی کا فعل پر مقدم ہونا بھی ضروری ہے تا کہ غیر مستطیع کو فعل کا مکلف بنانا لازم نہ آئے، اور فعل کے مقارن ہونا بھی ضروری ہے تا کہ قدرت کے بغیر فعل کا موجود ہونا بھی لازم نہ آئے۔

والجمهُوْرُ على أنّها شرطٌ لأداءِ الفعل آلات واسباب کی سلامتی کے بعد کوئی بھی فعل انجام دینے کے لئے استطاعتِ حقیقی شرط ہے، جس کی قدرت کسی کام کا مضبوط ارادہ کرنے کے بعد خاص وہ کام کرتے وقت حاصل ہوتی ہے،[2] مثلاً بندہ اگر کسی

---

[1] استطاعت کا پہلا معنی مجازی ہے، اور مدار تکلیف یہی معنی ہے۔ جب کہ دوسرا معنی حقیقی ہے۔ استطاعت حقیقی کی یہ تعریف صاحب ''تبصرہ'' شیخ ابو المعین رحمہ اللہ نے کی ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ استطاعت حقیقی افعال کے لئے ''علت'' ہے۔ جب کہ جمہور کے نزدیک شرط ہے جیسا کہ آئندہ عبارت میں ہے۔

[2] یہ معتزلہ کے ایک اشکال کا جواب بھی ہے۔ اشکال کا حاصل یہ ہے کہ جب آپ کے نزدیک قدرتِ حقیقیہ فعل پر مقدم نہیں ہوتی، بلکہ فعل کے مقارن ہوتی ہے تو کسی فعل خیر کا چھوڑنے والا مذمت اور سزا کا مستحق نہیں ہونا چاہیے کیوں کہ وہ کہہ سکتا ہے کہ جب مجھے اس پر قدرت ہی نہیں تھی تو میں کیسے وہ فعل خیر کرتا؟

نیک کام کرنے کا ارادہ کرتا ہے تو اسے وہ نیک کام کرنے کی قدرت عطا ہوتی ہے۔ اگر برے کام کا قصد کرتا ہے تو اسے برے کام کی قدرت بخشی جاتی ہے، لہٰذا جس وقت چور نے چوری کا ارادہ کیا اور اللہ تعالیٰ نے حسب عادت اُسے اس کی قدرت دی تو گویا اس چور نے نیک کام کی قدرت کو زائل کر دیا، کیوں کہ اگر وہ چوری کا ارادہ نہ کرتا، بلکہ نماز کا قصد کرتا تو حسب عادت اسے نماز کی قدرت عطا ہوتی۔ پس اسی سبب سے یہ بندہ افعالِ بد میں ذم وعقاب کا مستحق اور افعال خیر میں مدح وثواب کا مستحق ہوا۔ پختہ ارادے ہی کی وجہ سے وہ ثواب وعقاب کا مستحق بنتا ہے۔

وَإِذَا كَانَتْ الاسْتِطَاعَةُ عرضاً اشاعرہ کے نزدیک استطاعت حقیقی کے فعل کے ساتھ پائے جانے کی وجہ یہ ہے کہ یہ عرض ہے جو دو زمانوں تک باقی نہیں رہتی، لہٰذا اگر استطاعت فعل سے مقدم ہو تو عند الفعل اس کا تحقق نہیں رہے گا، جس سے فعل کا بلا استطاعت وقدرت پایا جانا لازم آئے گا، جو درست نہیں۔

فَإِنْ قِيْلَ: لَوْ سُلِّمَتْ اِسْتِحَالَةُ بَقَاءِ الأَعْرَاضِ اگر یوں کہا جائے کہ عرض اگرچہ بعینہ باقی نہیں رہتا، لیکن یہ ممکن ہے کہ امثالِ متجددہ کے طور پر باقی رہے، لہٰذا فعل کا وقوع قدرت کے بغیر پایا جانا لازم نہیں آئے گا۔ [1]

اس کا جواب یہ ہے کہ فعل کا تحقق قدرتِ سابقہ زائلہ سے ہے یا اس کے مثل متجدد مقارن بالفعل سے؟ اگر شق اول مراد لیں تو بلاشبہ فعل کا وقوع بلا استطاعت لازم آئے گا، کیوں کہ جس قدرت کی طرف نسبت کی جا رہی ہے وہ فنا ہو چکی۔ اگر شق ثانی اختیار کی جائے تو یہ اس بات کو تسلیم کرنا ہے کہ فعل کا تحقق اس قدرت ہی سے ہے جو فعل کے ساتھ ہے۔

ثُمَّ إِنِ ادَّعَيْتُمْ اگر معتزلہ اس کے جواب میں یہ دعویٰ کریں کہ قدرتِ سابقہ زائلہ

---

[1] یہ معتزلہ کی طرف سے اشاعرہ کی دلیل پر اعتراض ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ اعراض کی بقا محال ہے، بلکہ ہم کہتے ہیں کہ اعراض کی بقا جائز ہے، لہٰذا قدرتِ سابقہ کا فعل کے وجود تک باقی رہنا ممکن ہے۔ علاوہ ازیں اگر اس بات کو تسلیم کیا جائے کہ اعراض کی بقا بعینہ محال ہے تو تعدد امثال میں نزاع نہیں۔

وقوعِ فعل میں مؤثر نہیں ، بلکہ اس کے ساتھ امثال متجددہ کا ہونا ضروری ہے تو یہ دعوی بلا دلیل ہے، کیوں کہ قدرت دونوں حالتوں میں برابر ہے تو کیا وجہ ہے کہ قدرتِ سابقہ مؤثر نہیں اور اس کے امثال مؤثر ہیں؟ لہٰذا یہ دعوی ہی باطل ہے، اور بات وہی کہ استطاعت حقیقی جس سے فعل ہوتا ہے وہ فعل کے مقارن ہی ہوتی ہے۔

وأمّا مايُقَالُ لَوْ فَرَضْنَا صاحبِ کفایہ نے معتزلہ کے اس اشکال کا یوں جواب دیا ہے کہ بالفرض اگر قدرت سابقہ فعل کے وقت تک باقی رہے تو سوال یہ ہے کہ حالت اولی (یعنی جس میں قدرت یا اس کا مثلِ اول پیدا ہوا) میں وقوعِ فعل جائز ہے یا نہیں؟ اگر جائز ہے تو یہ جواز مقارنت تسلیم کر لینا ہے جو آپ کے مذہب کے خلاف ہے۔ اگر اس حالت میں وقوعِ فعل ممتنع اور بعد میں جائز ہے تو یہ ترجیح بلا مرجح ہے، کیوں کہ نفسِ قدرت میں کوئی فرق نہیں آیا، تو کیا وجہ ہے کہ پہلی حالت میں وقوعِ فعل ممتنع اور دوسری حالت میں جائز ہو۔

وَفِيْه نظرٌ لیکن یہ جواب شافی نہیں، کیوں کہ پہلی شق سے الزام جب درست ہوگا کہ جو لوگ استطاعت کو فعل سے پہلے مانتے ہیں ان کے نزدیک مقارنت بالفعل محال و ممتنع ہو، حالانکہ وہ اس کے قائل نہیں۔ [1] اور دوسری شق کی رو سے وہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ممکن ہے پہلی حالت میں کسی شرط کے منتفی ہونے یا کسی مانع کے پائے جانے کی وجہ سے فعل ممتنع ہو، اور دوسری حالت میں تمام شرائط پائے جانے کی وجہ سے فعل کا وقوع ضروری ہو جائے ، اگر چہ نفسِ قدرت دونوں حالتوں میں برابر ہے، لہٰذا ترجیح بلا مرجح لازم نہیں آئی۔

وَمِنْ هٰهُنا ذَهَبَ بَعْضُهم چونکہ مذکورہ تفصیل سے قدرت کی دو قسمیں حاصل ہوئیں: (1) تاثیر کی تمام شرائط پر مشتمل قدرت، (2) بعض شرائط سے خالی قدرت۔ اسی کے پیش نظر بعض حضرات جیسے امام رازی وغیرہ نے معتزلہ اور اشاعرہ کے مابین اس مسئلہ کو

---

[1] کیوں کہ معتزلہ جس طرح قدرت کے مقدم ہونے کے قائل ہیں، اسی طرح قدرت کے مقارن ہونے کے بھی قائل ہیں۔ معتزلہ مقارنتِ زمانی کو ممتنع نہیں کہتے، بلکہ جائز مانتے ہیں۔ لہٰذا مقارنتِ زمانی میں ہم اور معتزلہ متفق ہیں، اختلاف قدرت کے مقدم ہونے میں ہے۔ معتزلہ تقدیم کے جواز کے قائل ہیں اور ہم اس کی نفی کرتے ہیں۔

اختلاف لفظی قرار دیا کہ اشاعرہ جس قدرت کو فعل سے مقارن کہتے ہیں یہ وہ قدرت ہے جو تمام شرائط تأثیر کو مجتمع ہو، اور ظاہر ہے کہ مؤثر میں تمام شرائط تأثیر پائے جانے کے بعد کسی کے نزدیک بھی وقوعِ فعل ہرگز متأخر نہیں ہوسکتا۔ اور معتزلہ فعل سے پہلے جس قدرت کو مانتے ہیں اس سے مراد وہ قوت ہے جو حیوانات کے اعضاء میں خلقۃً رکھی ہوتی ہے جو تمام افعال کے لئے مبدأ ہے اور بلاشبہ یہ فعل سے سابق ہوتی ہے۔

وَيَقَعُ هٰذا الاسْمُ علَى سلامَةِ الأسبابِ [1] واضح رہے کہ استطاعت کا اطلاق جیسے قدرتِ حقیقیہ پر ہوتا ہے، اسی طرح اسباب وآلات کی سلامتی پر بھی ہوتا ہے۔ اس استطاعت (اسباب وآلات کی سلامتی) کی بنا پر اللہ تعالیٰ بندے کو مکلَّف بناتا ہے، اور جو شخص جس چیز کے لئے آلات واسباب نہیں رکھتا، چونکہ اُس میں اس کام کی استطاعت نہیں ہوتی، اس لئے اللہ تعالیٰ اُسے وہ کام کرنے کا حکم نہیں دیتا، جیسا کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے: ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ۹۷]

وَصِحَّةُ التَّكْلِيفِ تُعْتَمَدُ استطاعت بمعنی اسباب وآلات کی سلامتی پر صحت تکلیف کے مدار کی یہ وجہ ہے کہ سلامتی اسباب کے بعد پختہ ارادہ کرنے سے اللہ تعالیٰ قدرت حقیقی پیدا فرماتے ہیں۔ جب قدرت حقیقی پائی گئی تو بندہ عاجز نہ رہا۔ اسی طرح جب آلات واسباب نہیں ہوتے تو بندہ کسی فعل کا قصد نہیں کرسکتا، اور جب قصد نہیں کرے گا تو جو قدرت ارادے کے بعد ہوتی ہے اور جس کی وجہ سے فعل سرزد ہوتا ہے وہ حاصل نہیں ہوگی، اور جب قدرت نہیں پائی جائے گی تو عاجز محض ہوگا، لہٰذا تکلیف کے قابل ہی نہ رہا۔

لہٰذا استطاعت بالمعنی الثانی کے تحقق کے بعد استطاعت حقیقی بالمعنی الاول کو فعل کا مقارن ماننے سے عاجز کی تکلیف لازم نہیں آتی، جیسا کہ معتزلہ کا زعم ہے، بلکہ استطاعت کو

[1] یہ معتزلہ کے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ استطاعت کو فعل کا مقارن ماننے کی صورت میں تکلیف العاجز لازم آتا ہے۔ کیوں کہ کافر حالتِ کفر میں ایمان لانے کا مکلّف ہے، اور مصلی نماز کا وقت داخل ہونے کے بعد نماز کا مکلف ہے۔ اگر ایمان اور نماز سے پہلے کافر اور مصلی کو قدرت حاصل نہ ہو تو تکلیف العاجز لازم آئے گا جو باطل ہے، لہٰذا استطاعت کا فعل کے ساتھ مقارن ہونا باطل ہوا۔

اگر محض بالمعنی الاول لیا جائے تب بھی عاجز کو مکلّف بنانا لازم نہیں آئے گا، جیسے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ قدرت علی سبیل البدلیۃ دو مختلف چیزوں کی صلاحیت رکھتی ہے۔ لہٰذا جس کسی نے کفر اختیار کیا تو اس نے ایمان کی قدرت کو زائل کیا، کیوں کہ یہی قدرت ایمان کے لئے بھی تھی۔ چنانچہ اسی وجہ سے وہ عقاب کے قابل ہوا کہ اگر اسی قدرت کو ایمان میں صرف کرتا تو ثواب کا مستحق ہوتا۔ واضح رہے کہ اس توجیہ کے مطابق نفس قدرت کو قبل الفعل ہونا تسلیم کیا گیا، ❶ کیوں کہ قدرت کا صالح للضدین ہونا تو قبل الفعل ہی ہے، اگرچہ تعلق بالفعل کے اعتبار سے قدرت مقارن ہے۔ فافہم۔

وَلاَ يُكَلَّفُ العبدُ بِمَا لَيْسَ فِيْ وُسْعِه جس کام کی بندہ استطاعت نہیں رکھتا اس کی تین قسمیں ہیں: ① محال بالذات، جیسے ضدین کا جمع کرنا، ❷ ② ممکن بالذات محال بالعادت، جیسے جواہر و اجسام کا پیدا کرنا، فضا میں اڑنا وغیرہ، ❸ ③ ممکن بالذات محال بالغیر، جیسے ابوجہل و ابولہب کا ایمان لانا۔ ❹

مالا يُطاق کا مکلف نہ بنانے کی دلیل ارشادِ باری تعالی: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] ہے۔ لہٰذا جو چیز بندے کی طاقت سے باہر ہو خواہ وہ فی نفسہٖ ممتنع ہو، یا فی نفسہٖ ممکن ہو، لیکن بندے سے نہ ہو سکے، اللہ تعالی ان کے کرنے کا حکم نہیں دیتا۔

البتہ کبھی مالا يُطاق کا حکم ہوتا ہے، لیکن اس سے اتیان مأمور بہ مقصود نہیں ہوتا

---

❶ اور ہمارا اور معتزلہ کا اختلاف اسی میں ہے۔ ہم مقارنت کے قائل ہیں، وہ تقدیم کے۔

❷ محال بالذات مالا یطاق کی پہلی قسم ہے جو بالاتفاق جائز بھی نہیں اور واقع بھی نہیں۔

❸ یہ قسم واقع تو نہیں، البتہ اس کے جواز میں اختلاف ہے۔ اشاعرہ اس کے وقوع کو جائز جب کہ معتزلہ ممتنع کہتے ہیں۔

❹ اس قسم کا مکلف بنانا بھی جائز ہے، اور واقع بھی ہے، جیسے ابوجہل و ابولہب کے بارے میں علم باری تعالی میں یہ مقرر تھا کہ وہ ایمان نہیں لائیں گے، اس کے باوجود انہیں ایمان لانے کا مکلف بنایا گیا، کیوں کہ ان کا ایمان لانا ان کی قدرت میں تھا۔ اللہ تعالی کو اس کے خلاف ہونے کا علم ہونے سے ان کی قدرت واختیار زائل نہیں ہوا۔ اور تکلیف کا مدار بھی قدرت و اختیار کے باقی رہنے پر ہے۔

کہ تکلیف مالا یطاق لازم آئے، بلکہ اظہارِ عجز مقصود ہوتا ہے جیسے ملائکہ کا آدم علیہ السلام پر اعتقاد فضیلت کو دفع کرنے کے لئے فرمایا: ﴿أَنْۢبِـُٔوْنِىْ بِاَسْمَآءِ هٰٓؤُلَآءِ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ﴾ [البقرة: ٣١]۔ [1]

اور آیت: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهٖ﴾ [البقرة: ٢٨٦] سے تکلیف مالا یُطاق مراد نہیں [2] بلکہ ان تکالیف شاقہ میں مبتلا نہ کرنے کا سوال کیا گیا جنہیں انسان برداشت نہیں کرسکتا، جیسے قحط سالی، وبائی مرض یا عقوبۃ وعذاب شدید وغیرہ۔

بہر حال بندے کی طاقت سے باہر چیز کا اللہ تعالیٰ حکم نہیں کرتا۔ اس میں تو سب متفق ہیں، لیکن ایسا حکم فی نفسہ ممکن بھی ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ معتزلہ اسے جائز و ممکن نہیں مانتے، کیوں کہ یہ عقلاً قبیح ہے، اور باری تعالیٰ سے قبیح کا صدور ممتنع ہے۔ جب کہ اشاعرہ کے نزدیک یہ جائز ہے اگرچہ واقع نہ ہو، اور باری تعالیٰ کے حق میں یہ قبیح نہیں، کیوں کہ وہ مالک وخالق ہے، وہ جیسے چاہے اپنے مملوک ومخلوق میں تصرف کرسکتا ہے۔

تکلیف مالا یُطاق کے ممتنع ہونے پر ﴿لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] سے بھی استدلال کیا گیا ہے کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے تکلیف مالا یُطاق کے عدمِ وقوع کی خبر دی۔ لہٰذا اگر تکلیف مالا یُطاق ممکن ہو تو اس کے فرضِ وقوع سے محال لازم نہیں آنا چاہیے، حالانکہ وقوعِ تکلیف مالا یُطاق ماننے سے کلام اللہ کا کذب لازم آتا ہے جو محال ہے، اور جو مستلزم محال ہو وہ خود محال ہوا کرتا ہے، لہٰذا تکلیف مالا یُطاق محال ہے۔

لیکن یہ استدلال ایک مغالطہ پر مبنی ہے، کیوں کہ یہاں ممکن فی نفسہ کے فرضِ وقوع

---

[1] یہ اس اشکال کا جواب ہے کہ کہتے ہیں کہ تکلیف مالا یطاق واقع نہیں، حالانکہ یہ آیت اس کے خلاف ہے، کیوں کہ فرشتوں کو اشیاء کے ناموں کا علم نہیں تھا، اس کے باوجود انہیں کہا گیا کہ ان کے نام بتائیں۔

[2] یہ اس اشکال کا جواب ہے کہ تکلیف مالا یطاق ہوتی ہے، اس لئے تو مذکورہ آیت میں اس کے رفع کی دعا کی گئی، ورنہ جس کا وقوع نہ ہونا متعین ہو اس کے عدمِ وقوع کے لئے دعا نہیں کی جاتی۔

سے محال لازم نہیں آیا، بلکہ اس ممکن کو امتناع بالغیر عارض ہونے کی جہت سے محال لازم آیا، اور ایسا استحالہ ممکن فی نفسہ ہونے سے مانع نہیں، جیسے عالم کو باری تعالیٰ نے جب اپنے اختیار اور قدرت سے پیدا کیا اس وقت فی نفسہ اس کا معدوم ہونا ممکن تھا، مگر اس کا وقوع فرض کرنے سے استحالۃُ تخلُّف المعلول عن العلة التامة لازم آتا ہے۔ اسی طرح ایمان ابوجہل وابولہب وغیرہ ممکن فی نفسہ ہیں، جس بنا پر یہ لوگ ایمان کے مکلف تھے، مگر اس کا وقوع ماننے کی صورت میں استحالہ کذب کلام اللہ لازم آتا ہے۔ بہرحال ممکن وہی ہے جس کے فرض وقوع سے بالنظر الی الذات محال لازم نہ آئے، چاہے دوسرے عوارض سے محال لازم آجائے یہ مضر نہیں۔ لہٰذا تکلیف ما لا یطاق فی نفسہ ممکن ہے اگرچہ امتناع بالغیر کی جہت سے وقوع ناممکن ہے۔

وَمَا يُوْجَدُ مِنَ الأَلَمِ فِيْ المَضْرُوْب اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک افعال متولدات [1] کا خالق بھی اللہ تعالیٰ ہے، یعنی مارنے کے بعد درد، اور کسی چیز کے توڑنے کے بعد اس کا ٹوٹنا بھی اللہ جل شانہ کا پیدا کیا ہوا ہے۔ [2]

جب کہ معتزلہ افعالِ متولدات کو بھی بندے کا فعل کہتے ہیں، اور بندے کو ہی ان کا خالق قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک جو فعل کسی دوسرے فعل کے واسطے کے بغیر سرزد ہو، جیسے تلوار مارنا تو اسے بطور مباشرت بندے کا فعل کہتے ہیں، اور جو فعل کسی دوسرے فعل

---

[1] واضح رہے کہ بندے کے افعال دو طرح کے ہیں:

① وہ افعال جنہیں بطریقِ مباشرت کرتا ہے، یعنی براہِ راست اس سے وہ افعال صادر ہوتے ہیں، جیسے ہاتھ کی حرکت وغیرہ۔ بندہ ان افعال کا کاسب ہے خالق نہیں۔

② اور کچھ افعال ایسے ہوتے ہیں جو کسی فعلِ اختیاری کے توسط سے وجود میں آتے ہیں، جیسے ہاتھ کی حرکت سے چابی کی حرکت، فعلِ ضرب سے مضروب میں درد پیدا ہونا، فعلِ قتل سے مقتول میں موت کا تحقق وغیرہ۔ تو یہ افعال (الم، موت وغیرہ) متولدات کہلاتے ہیں۔

[2] مثلاً زید نے عمرو کو لاٹھی ماری اور اس سے درد ہوا، یا کسی نے ایک شیشے کو پتھر دے مارا اور اس سے وہ ٹوٹ گیا، یا کسی نے دوسرے کو تلوار ماری اور وہ مرگیا تو اس درد، ٹوٹنے اور موت کا خالق بھی اللہ تعالیٰ ہے، کیوں کہ تمام ممکنات کی اسناد اللہ تعالیٰ کی طرف ہوتی ہے، اور ہر چیز کا خالق اللہ تعالیٰ ہے، جیسا کہ ماقبل میں اس کی تحقیق گزری۔

کے واسطہ سے ظاہر ہو جس طرح موت کہ تلوار مارنے کی وجہ سے ہوئی، اسے بطورِ تولید بندے کا فعل کہتے ہیں۔

ہمارے نزدیک دونوں اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں اور اللہ تعالیٰ ہی کے پیدا کرنے سے ان کا وجود ہوا۔ بندے کو اس میں کچھ دخل نہیں، بندہ نہ تو ان کا خالق ہے، اور نہ کاسب۔ بندے کے خالق نہ ہونے کے دلائل تو پہلے گزر گئے، اور کاسب نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ کسب کاسب کی ذات کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور افعالِ متولدات ضرب، الم، انکسار وغیرہ ذات ضارب اور کاسر کے ساتھ نہیں، بلکہ دوسرے یعنی مضروب ومکسور کے ساتھ قائم ہوتے ہیں۔ نیز کسب کے لئے ضروری ہے کہ کاسب کو اپنے فعل کے واقع نہ ہونے پر قدرت ہو، حالانکہ افعالِ متولدات کے واقع نہ ہونے پر کاسب کی قدرت نہیں، یعنی یہ نہیں ہوسکتا کہ بندہ دوسرے کو مارے اور درد نہ ہونے دے۔ جب اثر اس کی قدرت سے باہر ہے تو یہ اس کا کاسب بھی نہیں، اور یہی مدعا ہے، لہٰذا افعال تولیدیہ میں بندے پر مواخذہ اس لئے ہوتا ہے کہ وہ فعل جس سے یہ فعل متولد پیدا ہوا اختیار میں تھا۔

وَالمَقْتُوْلُ مَيِّتٌ بِأَجَلِهِ اہل السنت والجماعۃ کے نزدیک مقتول کی موت اپنے وقت مقررہ پر ہوتی ہے، نہ تو وقتِ مقررہ سے پہلے ہوتی ہے، اور نہ وقت مقررہ سے مؤخر ہوتی ہے۔ جب کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ مقتول کی موت وقت مقررہ پر نہیں ہوتی، بلکہ اللہ تعالیٰ مقتول کی اجل کا خاتمہ کر دیتے ہیں۔ اگر قاتل مقتول کو قتل نہ کرتا تو مقتول بھی اپنے وقت مقررہ تک زندہ رہتا۔

مذکورہ عبارت سے معتزلہ کے اس عقیدے کی تردید ہے کہ مقتول بھی اپنے وقت مقررہ پر مرتا ہے، کیوں کہ باری تعالیٰ نے تمام لوگوں کی موت کے لئے اپنے علم کے مطابق ایک وقت ازل میں مقرر کر رکھا ہے، لہٰذا کسی کی موت اس سے آگے پیچھے نہیں ہوسکتی، جیسا کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے: ﴿فَلَا يَسْتَأْخِرُوْنَ سَاعَةً وَّلَا يَسْتَقْدِمُوْنَ﴾ [یونس: ٤٩]۔

معتزلہ کی دلیل یہ ہے کہ بعض احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اجل کوئی قطعی حکم نہیں

رکھتی کہ اس سے آگے پیچھے نہ ہو سکے، بلکہ اس میں تغیر ہو سکتا ہے، جیسے بعض طاعات کے بارے میں حضور ﷺ نے فرمایا کہ ان سے عمر میں زیادتی ہوتی ہے۔ اسی طرح بعض اعمال سے عمر گھٹتی ہے، لہٰذا قتل کی وجہ سے وقتِ مقررہ سے پہلے موت آنے میں کیا اشکال ہے؟ کیوں کہ اگر اجل قطعی ہوتی تو حدیث میں زیادتی عمر کا کیا مطلب؟

وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر مقتول اپنے وقتِ مقررہ پر فوت ہوا تو قاتل کو مستحق ذم وعقاب نہیں ہونا چاہیے، اور نہ ہی اس پر دیت یا قصاص لازم ہونا چاہیے تھا، کیوں کہ مقتول اپنی اجل سے مرا، قاتل کا اس کی موت سے خلقاً وکسباً کوئی تعلق نہیں۔

پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ زیادتی عمر کا یہ مطلب نہیں کہ اجل ناقص میں زیادتی ہوئی، بلکہ عمر زائد وہی اجل ہے جس کا استحقاق طاعات کی وجہ سے ہوا جن کا کرنا باری تعالیٰ کو ازل سے معلوم تھا۔ اگر بالفرض وہ اس طاعت کو نہ کرتا تو اس سے کم عمر ہوتی، چونکہ ازل ہی میں اس استحقاق زائد کا سبب یہ طاعت ہوئی، اس لئے اس کی طرف زیادتی کی نسبت کر دی گئی، جب کہ فی الحقیقت یہی زائد عمر اس کی اجل ہے۔

دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ اگر چہ موت قاتل کے کسب میں سے نہیں، لیکن یہ موت جس فعل یعنی قتل سے حاصل ہوئی ہے وہ فعل یقینی طور پر قاتل کا کاسب ومباشر ہے، اور چونکہ وہ منہی عنہ تھا، اس لئے کسبِ قتل منہی عنہ پر ہی ذم وعقاب دیت و قصاص مرتب ہے۔

وَالْمَوْتُ قَائِمٌ بِالْمَيِّتِ معتزلہ کی تردید ہے، کیوں کہ وہ مقتول کی موت کو بندے کی مخلوق مانتے ہیں۔ اہل سنت کا عقیدہ یہ ہے کہ موت جو میت سے متعلق اور قائم ہے اس کا خالق باری تعالیٰ ہے، اور بندے کو اس کی تخلیق اور اکتساب میں کوئی دخل نہیں۔

اس اختلاف کا منشا یہ بات ہے کہ ''موت'' وجودی چیز ہے یا عدمی؟ بعض حضرات بشمول مصنف کی رائے یہ ہے کہ موت وجودی چیز ہے كما قال تعالى: ﴿خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ﴾ [الملك: ٢]، اور یہ بات بدیہی ہے کہ خلق کا تعلق موجودات سے ہوتا ہے، کیوں

کہ جو چیز معدوم ہو اسے خلق سے تعبیر نہیں کیا جاتا۔ [1]

اکثر حضرات کے نزدیک موت عدمی ہے یعنی عدمُ الحیاة عمّا من شأنه الحیاة، اور معدوم چیز کسی محل کی محتاج نہیں ہوتی۔ یہ حضرات آیت کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اس میں "خلق" کے معنی تقدیر اور اندازہ کے ہیں، اور تقدیر عام ہے اس کا تعلق موجود معدوم دونوں سے ہوسکتا ہے۔

وَالأَجَلُ وَاحِدٌ اشاعرہ اور جمہور معتزلہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ نے موت کا جو وقت مقرر کیا وہ ایک ہی ہے۔ جب کہ معتزلہ میں سے بعض جیسے ابوالقاسم کعبی کہتے ہیں کہ مقتول کے بارے میں اجل دو ہیں: ایک اجل قتل، دوسری اجل موت۔ اگر کوئی اسے قتل نہ کرتا تو وہ اجل موت تک زندہ رہتا۔ اس شبہ کی تردید ماقبل میں گزر چکی۔

اسی طرح فلاسفہ کہتے ہیں کہ جو بھی جاندار ہے اس کی اجل دو طرح ہے: (1) اجل طبعی، (2) اجل اخترامی۔ اجل طبعی وہ موت ہے جو حرارت اور رطوبت عزیزی ختم ہونے کے بعد آتی ہے۔ اور اجل اخترامی وہ موت ہے جو امراض وآفات کے سبب سے آتی ہے۔ [2] یہ سب نصوص صریحہ اور دلائل عقلیہ کے خلاف ہیں۔

وَالحَرَامُ رِزْقٌ اہل السنۃ کے نزدیک "رزق" ہر اس چیز کو کہا جاتا ہے جسے انسان کھاتا ہے، اور یہ چیز حلال بھی ہوسکتی ہے اور حرام بھی، لہٰذا حرام کو بھی رزق کہا جائے گا۔

---

[1] بالفاظِ دیگر آیت میں خلق کا تعلق موت وحیات دونوں کے ساتھ ہے، اور جس چیز کا خلق کے ساتھ تعلق ہو وہ وجودی ہی ہوتی ہے، کیوں کہ امرِ وجودی ہی کسی محل کے ساتھ قائم ہوتا ہے۔

[2] کہتے ہیں کہ انسان کی اجلِ طبعی ایک سو بیس سال ہے، کیوں کہ اس عمر میں آ کر طبعی طور پر انسان کی فطری رطوبت وحرارت زائل ہوجاتی ہے۔ فطری حرارت ورطوبت انسانی زندگی میں اس طرح کام کرتی ہے جیسے گاڑی میں پیٹرول اور چراغ میں تیل کام کرتا ہے، تو فطری حرارت ورطوبت کی وجہ سے مرنے والے کی مثال یوں ہے جیسے چراغ تیل ختم ہونے کی وجہ سے خود بجھ جاتا ہے۔ اور اجلِ اخترامی کی وجہ سے مرنے والے کی مثال ایسے ہے جیسے چراغ تیل ہونے کے باوجود تیز ہوا کی وجہ سے بجھ جائے۔

جب کہ معتزلہ کے نزدیک حرام رزق نہیں۔ [1] کہتے ہیں کہ رزق کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف ہے، یعنی رزق وہ ہے جو اللہ تعالیٰ کھانے کے لئے دیتا ہے، اور حرام رزق اس لئے نہیں کہ حرام قبیح ہے، اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف نہیں ہوسکتی، لہٰذا رزق جو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہے حرام اس میں داخل نہیں۔ نیز حرام کھانے پر بندہ ذم وعقاب کا مستحق ہوتا ہے، لہٰذا اگر حرام بھی رزق میں داخل ہو جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوتا ہے تو اس کا کھانے والا کیوں ذم وعقاب کا مستحق ہوتا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ رزق کی اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت خلق اور ایصال الی الحیوان کے اعتبار سے ہے، اور یہ قبیح ومذموم نہیں۔ البتہ بندہ اسباب ممنوعہ کے ارتکاب اور کسب کرنے کی وجہ سے مستحق ذم وعقاب ہوگا۔

اہل السنۃ حرام کو رزق اس لئے کہتے ہیں کہ رزق ہر وہ چیز ہے جو انسان کھاتا ہے، اور یہ حلال وحرام دونوں سے متصف ہوسکتی ہے۔ جب کہ معتزلہ کبھی تو رزق کی تعریف یوں کرتے ہیں کہ رزق اس "مملوک چیز کو کہتے ہیں جسے مالک کھاتا ہو"۔ اس تعریف سے حرام خارج ہوگیا، کیوں کہ ان کے نزدیک حرام میں اصلاً ملک ثابت نہیں ہوتی، اور کبھی رزق کی تعریف یوں کرتے ہیں "رزق وہ ہے جس سے انتفاع شرعاً ممنوع نہ ہو"، اور حرام سے انتفاع ممنوع ہے۔

معتزلہ کی پہلی تعریف کے اعتبار سے جانوروں کی خوراک پر رزق کا اطلاق نہیں ہوگا، کیوں کہ جانوروں کی ملک ثابت نہیں ہوتی۔ اور دونوں تعریفوں پر مشترکہ اشکال یہ ہوتا ہے کہ جو شخص ساری عمر حرام کھائے تو اس کے بارے میں بقول ان کے یہ کہنا درست ہوگا کہ باری تعالیٰ نے اسے بالکل رزق نہیں دیا، حالانکہ یہ خلاف اجماع ونصوص ہے:

---

[1] معتزلہ اور اہل السنۃ والجماعۃ کے درمیان یہ اختلاف رزق کی تعریف کی وجہ سے ہے۔ اہل سنت نے رزق کی جو تعریف کی وہ حلال وحرام دونوں کو شامل ہے، اس لئے وہ حرام کو رزق کہتے ہیں، جب کہ معتزلہ نے رزق کی جو تعریف کی اس کی رو سے حرام رزق میں شامل نہیں، اس لئے وہ حرام کو رزق نہیں کہتے۔

كما قال الله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللّٰهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦]،
وقال: ﴿إِنَّ اللّٰهَ هُوَ الرَّزَّاقُ﴾ [الذاريات: ٥٨].

وَاللّٰهُ تَعَالَى يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ جس طرح اور افعال کا خالق اللہ تعالیٰ ہے، اسی طرح ہدایت وضلالت کو بھی وہی پیدا کرتا ہے۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے: ﴿يُضِلُّ مَنْ يَّشَآءُ وَيَهْدِيْ مَنْ يَّشَآءُ﴾ [فاطر: ٨] اور ہدایت وضلالت خلق سے باری تعالیٰ کی طرف عیب کی نسبت نہیں ہوتی، کیوں کہ قبیح چیز کا کسب قبیح ہے، پیدا کرنا قبیح نہیں۔ من يشاء سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ يَهْدِيْ سے مراد ہدایت پیدا کرنا ہے، حق طریقے کو بیان کرنا نہیں۔ کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے راہِ حق تو سب کے لئے بیان کیا، اس میں کسی کی خصوصیت نہیں۔ اسی طرح يُضِلُّ سے مراد گمراہی پیدا کرنا، کیوں کہ گمراہ پانے یا گمراہ نام رکھنے کا مشیت سے کوئی تعلق نہیں، لہٰذا معتزلہ کا اس قسم کی آیات میں یہ تاویل کرنا کہ "ہدایت کا معنی راہِ حق بیان کرنا اور ضلالت کا معنی بندے کو ضلالت سے موسوم کرنا ہے درست نہیں۔"

قرآن مجید میں جو قرآن کریم اور نبی اکرم ﷺ کی طرف ہدایت کی نسبت ہے اور شیطان اور بتوں کی طرف ضلالت کی نسبت ہے تو اس سے مراد یہ ہے کہ قرآن کریم اور حضور ﷺ سبب ہدایت ہیں، اسی طرح شیاطین اور بت سبب ضلالت ہیں۔ ہدایت اور ضلالت کی ان کی طرف نسبت مجازاً کی گئی، ورنہ حقیقت میں اللہ تعالیٰ ہی دونوں کا خالق ہے۔ [1]

اسی طرح هداه الله فلم يهتد جیسے استعمالات میں ہدایت کی اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت بمعنی خلق نہیں، ورنہ اہتداء کی نفی نہ ہوتی، بلکہ ایسے مواقع میں لفظ ہدایت مجازاً راہ بتانے اور ہدایت کی طرف دعوت دینے کے معنی میں کیا گیا۔ [2]

---

[1] یہ ایک اشکال کا جواب ہے۔ اشکال یہ ہے کہ جب ہدایت کا معنی خلقِ ہدایت، اور ضلالت کا خلقِ ضلالت ہے، اور بقول آپ کے ہدایت وضلالت کا خالق صرف اللہ تعالیٰ ہے تو اس کی نسبت قرآن کریم اور آپ ﷺ کی طرف کیوں کی گئی؟

[2] یہ اس اشکال کا جواب ہے کہ اگر ہدایت بمعنی خلقِ اہتدا ہے تو پھر ہدایت کا اہتدا سے تخلف نہیں ہونا چاہیے، حالانکہ اس جیسی مثالوں میں اور اسی طرح ارشادِ باری تعالیٰ: ﴿وَاَمَّا ثَمُوْدُ فَهَدَيْنٰهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمٰى عَلَى الْهُدٰى﴾ [فصلت: ١٧] میں ہدایت کا اہتدا سے تخلف پایا جاتا ہے۔

معتزلہ چونکہ ہدایت کا خالق بندے کو کہتے ہیں، اس لئے اس کے معنی "طریق حق کا بتلانا" سے کرتے ہیں، لیکن یہ معنی بنص قرآن وحدیث باطل ہے۔ارشادِ باری تعالی:

﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ [القصص: ٥٦] میں حضور ﷺ سے ہدایت کی نفی کی گئی، حالانکہ حضور ﷺ تو راہِ حق بتانے کے لئے ہی آئے تھے۔اسی طرح حضور ﷺ نے دعا فرمائی: "اللّٰهُمَّ اهْدِ قومی" خود طریقِ حق کی طرف آپ دعوت دے چکے تھے تو پھر اللہ تعالیٰ سے اس سوال کا کیا مطلب؟ لہٰذا لامحالہ دونوں جگہ ہدایت سے مراد خلق ہدایت ہے جو اللہ تعالیٰ کا کام ہے اور اس سے حضور ﷺ عاجز تھے۔

ہدایت کے معنی میں مذکورہ اختلاف متکلمین اشاعرہ اور متکلمین معتزلہ کے درمیان تھا۔ جب کہ مفسرین نے ہدایت کے معنی میں اشاعرہ ومعتزلہ کا جو اختلاف نقل کیا اس کے مطابق مشہور یہ ہے کہ معتزلہ کے نزدیک ہدایت "دلالة موصلة إلى المطلوب" کا نام ہے، اور اشاعرہ کے نزدیک ہدایت محض دلالت کا نام ہے جس سے مطلوب تک پہنچا جا سکے خواہ وصول ہو یا نہ ہو۔

وَمَا هُوَ الْأَصْلَحُ لِلْعَبْدِ اہل السنۃ والجماعۃ کا عقیدہ یہ ہے کہ جو کچھ بندے کے حق میں بہتر اور اصلح ہو اللہ تعالیٰ پر اس کا کرنا واجب نہیں، اگر چہ وہ اپنی رحیمی اور کریمی سے اکثر بندوں کی بھلائی ہی کرتا ہے، لیکن یہ اس پر ضروری نہیں کہ خواہ مخواہ اس کو کرے۔جب کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر واجب ہے کہ جو چیز بندے کے حق میں انفع وانسب ہو وہی کرے۔

معتزلہ کے اس عقیدے کی تردید درجِ ذیل پانچ وجوہات سے ہوتی ہے:

① اگر اللہ تعالیٰ پر اصلح للعبد واجب ہوتا تو کسی کافر فقیر کو پیدا نہ کرتا، کیوں کہ اس کے لئے تو دنیا وآخرت دونوں میں خسارہ ہے۔ [1]

---

[1] کیوں کہ وہ دنیا میں فقر کے عذاب اور آخرت میں جہنم کے عذاب میں ہوگا، ایسے کافر کے حق بہتر پیدا نہ ہونا تھا یا دنیا اور آخرت میں اسے نعمت سے نوازنا تھا۔ حالانکہ ہزارہا کافر دنیا میں افلاس وبیماری اور صدہا طرح کی خواری میں بحالت کفر مر گئے۔

(2) اگر اللہ تعالیٰ پر اصلح للعبد واجب ہوتا تو اللہ تعالیٰ کا کسی بندہ پر احسان و امتنان ثابت نہ ہوتا، کیوں کہ واجب کی ادائیگی سے شکر اور احسان جتلانے کا حق نہیں ہوتا، جیسا کسی کا اپنے اوپر واجب قرضہ ادا کرنے سے شکر یا احسان کا جتلانے کا حق نہیں ہوتا۔

(3) اس صورت میں ابوجہل لعین اور نبی اکرم ﷺ دونوں پر اللہ تعالیٰ کا احسان برابر ہوتا، کیوں کہ جو دونوں کے لئے اصلح تھا اللہ تعالیٰ نے وہی کیا، اور اپنے واجب سے فارغ الذمہ ہوا۔

(4) اس صورت میں اللہ تعالیٰ سے عصمت، خوش حالی اور امرِ خیر کی توفیق کی دعا بے معنی ہوتی، کیوں کہ جس کے حق میں جو نہیں کیا وہ اس کے لئے مضر تھا جس کا ترک اللہ تعالیٰ پر ضروری ہے تو اس کے خلاف دعا کیسے ہوسکتی ہے؟

(5) اس عقیدے کی رو سے اللہ تعالیٰ بندے کے حق میں اور کسی بہتر کام کرنے پر قادر نہیں ہوگا، کیوں کہ جتنا اس کے حق میں اصلح تھا اللہ تعالیٰ وہ سب کر چکا، اگر کوئی چیز باقی رہ گئی تو باری تعالیٰ تارک واجب کہلائے گا۔ اس طرح قدرت اور مقدورات کا متناہی ہونا لازم آتا ہے جو باطل ہے۔

الغرض! اصلح للعبد کو باری تعالیٰ پر واجب ماننے کی صورت میں اور بھی بہت سے سخت اعتراضات وارد ہوتے ہیں جن کے جواب سے معتزلہ بالکل عاجز ہیں۔

معتزلہ کی مضبوط ترین دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ اصلح کو جانتے ہوئے نہ کرے تو یہ بخل ہے، اور نہ جانے تو جہل ہے اور وہ دونوں سے منزہ ہے۔ لہٰذا اصلح للعبد اللہ تعالیٰ پر واجب ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ باری تعالیٰ پر کسی کا کوئی حق نہیں، لہٰذا جو ذات کریم، رحیم، حکیم وعلیم ہے وہ اپنی چیز کسی ایسے شخص سے روک لے جس کا اس پر کوئی حق نہیں تو یہ ہرگز بخل نہیں، بلکہ عدل اور حکمت پر مبنی ہے اگرچہ اس کی حکمت و مصلحت سے ہم واقف نہیں۔

بہر حال معتزلہ نے بخل کی نسبت سے بچنے کے لئے ما هو الأصلح کو اللہ تعالیٰ پر

واجب تو کہہ دیا، مگر وہ یہ تو بتائیں کہ خدا پر واجب ہونے کا کیا مطلب ہے؟ کیوں کہ واجب کے دو ہی معنی ہیں:

① اس کا تارک مستحق ذم وعقاب ہو۔ اور باری تعالیٰ کے حق میں وجوب کا یہ معنی بالاتفاق مراد نہیں ہوسکتا۔ نیز یہ معنی وجوبِ شرعی کی فرع ہے اور وجوبِ شرعی تکلیف کی فرع ہے، اور باری تعالیٰ احکام کا مکلّف نہیں۔

② اصلح اور انفع کا صدور اس طرح لازم ہو کہ اس کے ترک پر قادر نہ ہو۔ یہ معنی بھی باطل ہے، کیوں کہ اس صورت میں باری تعالیٰ کا مجبور اور غیر مختار ہونا لازم آتا ہے جیسا کہ فلاسفہ کا مذہب ہے۔ الحاصل ان کا حال بعینہ اس کا مصداق ہے: فَرَّ من المطر ووقع تحت الميزاب.

وَعَذَابُ الْقَبرِ لِلْكَافِرِيْنَ تمام کفار اور بعض گناہ گار مؤمنین کے حق میں عذاب قبر ثابت ہے۔ [1] بعض مؤمنین کی تخصیص اس لئے کی گئی کہ احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ بعض گناہ گاروں کو عذاب قبر سے مستثنیٰ رکھے گا۔ [2]

وَتَنْعِيمِ أَهْلِ الطَّاعَةِ فرماں برداروں کے لئے اللہ تعالیٰ جو نعمتیں اور راحتیں چاہے گا انہیں قبر میں ملیں گی۔ ان نعمتوں کی حقیقت وکیفیت اللہ تعالیٰ ہی بہتر جانتا ہے۔ عقائد کی اکثر کتب میں صرف عذاب قبر کا ذکر ہے، تنعیم قبر کا ذکر نہیں، کیوں کہ زیادہ تر نصوص میں عذابِ قبر کا ذکر موجود ہے۔ نیز اہل قبور میں اکثریت کفار اور نافرمانوں کی ہے، ورنہ حقیقتاً دونوں باتیں ثابت ہیں، اس لئے مصنف کا کلام زیادہ بہتر ہے کہ انہوں نے دونوں کی تصریح کی۔

[3] وَسُؤَالُ مُنْكَرٍ وَنَكِيْرٍ اسی طرح قبر میں منکر ونکیر کا سوال کرنا بھی ثابت ہے،

---

[1] عالم آخرت کے دو حصے ہیں: انسان کی موت سے قیامت تک کے حصے کو "عالمِ برزخ" کہتے ہیں۔ اور قیامت سے ابدالآباد تک کا حصہ "عالم حشر" کہلاتا ہے۔ واضح رہے کہ قبر صرف اس گڑھے کا نام نہیں جس میں مردے کو دفن کیا جاتا ہے بلکہ اس سے مراد عالم برزخ ہے جو موت سے قیامت کے آنے تک ہے۔

[2] جیسے شہدا، اگر شہید زندگی میں گناہ گار بھی ہو تب بھی اسے عذاب نہیں ہوگا۔

[3] منکر باب افعال سے اسم مفعول کا صیغہ اور نکیر بروزن فعیل مفعول کے معنی میں ہے۔

=

یہ دونوں فرشتے قبر میں داخل ہو کر میت سے اس کے رب، دین اور نبی کے بارے میں سوال کریں گے۔ سید ابو شجاع نے تصریح کی ہے کہ یہ سوال سب کے حق میں عام ہیں حتی کہ بچوں سے اور بعض کے نزدیک انبیاء سے بھی سوال ہوگا۔ [1]

مذکورہ تینوں امور: عذابِ قبر، تنعیم قبر، سوال منکر ونکیر کا حق ہونا دلائل سمعیہ سے ثابت ہے، کیوں کہ عقلاً ان کا ہونا ممکن ہے۔ ان کے استحالہ یا امتناع کی کوئی دلیل نہیں۔ پھر جب مخبر صادق نے ان کی خبر بھی دی تو ان پر ایمان لانا ضروری ہے، کیوں کہ ضابطہ یہ ہے کہ ہر امر ممکن جس کی خبر مخبر صادق نے دی ہو اس پر کسی تاویل کے بغیر ایمان لانا واجب ہے۔

نقلی دلائل یہ ہیں۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے: ﴿اَلنَّارُ يُعْرَضُوْنَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَّ عَشِيًّا ۚ وَ يَوْمَ تَقُوْمُ السَّاعَةُ ۗ اَدْخِلُوْٓا اٰلَ فِرْعَوْنَ اَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ [غافر: ٤٦] [2]، ﴿اُغْرِقُوْا فَاُدْخِلُوْا نَارًا﴾ [نوح: ٢٥] [3]، ﴿يُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ﴾ [ابراهيم: ٢٧]۔ [4]

= دونوں کا معنی "اجنبی وغیر معروف" ہے۔ انہیں منکر ونکیر اس لئے کہتے ہیں کہ وہ پیدائش وبناوٹ میں کسی معروف کے مشابہ نہ ہونے کی وجہ سے نہیں پہچانے جائیں گے۔ علمائے شافعیہ میں سے ابن یونس فرماتے ہیں کہ منکر ونکیر کفار وفساق کے لئے ہیں۔ اور مؤمنین کے لئے مبشر وبشیر ہیں۔

[1] بعض حضرات کہتے ہیں کہ بچوں سے سوال سے پہلے انہیں کامل عقل دی جائے گی، اور انہیں جواب کا الہام کیا جائے گا۔ لیکن صحیح یہ ہے کہ بچوں اور انبیائے کرام علیہم السلام سے سوال نہیں ہوگا، کیوں کہ روایاتِ صحیحہ سے ثابت ہے کہ امت کے بعض صلحاء سے سوال نہیں ہوگا، تو ایسے ہی انبیائے کرام علیہم السلام سے بھی سوال نہیں ہوگا۔ جن روایات میں انبیائے کرام علیہم السلام سے سوال ہونے کا ذکر ہے تو ممکن ہے کہ ان کی امت کے بارے میں سوال ہو تو یہ بھی ایک قسم کا اعزاز ہے۔

[2] آگ میں پیش کئے جائیں گے آل فرعون صبح وشام، اور جس دن قیامت ہوگی تو فرشتوں سے کہا جائے گا کہ ان کو سخت عذاب میں داخل کرو۔ استدلال یوں ہے کہ ﴿يَوْمَ تَقُوْمُ السَّاعَةُ﴾ کا عطف ﴿غُدُوًّا وَّ عَشِيًّا﴾ پر ہے، اور عطف مغایرت کا تقاضا کرتا ہے۔ معلوم ہوا کہ قیامت کا عذاب الگ ہے اور قبر کا الگ ہے۔

[3] چونکہ "فا" تعقیب مع الوصل کے لئے آتی ہے، تو مطلب یہ ہوا کہ قوم نوح ڈبوئی گئی، پھر ساتھ ہی آگ میں داخل کی گئی۔ اور ظاہر ہے کہ یہ عذاب برزخ ہی ہے، کیوں کہ قیامت ابھی قائم نہیں ہوئی۔

[4] یہ آیت بھی عذاب قبر کے بارے میں نازل ہوئی کہ جب مؤمن سے دریافت کیا جائے گا تیرا رب کون ہے؟ تیرا دین کیا ہے؟ اور تیرا نبی کون ہے؟ تو وہ جواب دے گا: میرا رب اللہ ہے، میرا دین اسلام ہے =

عذاب و تنعیم قبر پر دلالت کرنے والی احادیث درج ذیل ہیں۔ حضور اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: ((استنزِهُوا عن البول، فإنَّ عامة عذاب القبر منه)) ایک حدیث میں ہے: ((إذا أقبِر الميتُ أتاه ملَكان أسودان أزرقان، يُقال لأحدهما: المنكر، وللآخر النكير)) یہ ارشاد بھی وارد ہے: ((القبرُ روضةٌ من رياض الجنة، أو حُفْرَةٌ من حُفَرِ النيران)).

بہر حال عذاب اور نعمت قبر کے متعلق احادیث بکثرت وارد ہیں جو اگر چہ الفاظ کے لحاظ سے متواتر نہیں، مگر مضمون کے اعتبار سے متواتر ہیں، لہٰذا ان پر ایمان لانا اور یقین کرنا فرض ہے۔

وأنكرَ عذابَ القبرِ بعضُ المعتزلة بعض معتزلہ اور روافض نے عذاب قبر کا انکار کیا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ میت جماد بے حس ہے۔ اس میں حیات، علم، ادراک وغیرہ نہیں تو ان چیزوں کے بغیر تکلیف، الم وراحت کا احساس کیسے ہوگا؟ لہٰذا تعذیب و تنعیم محال ہے، اور اس سلسلے میں جو آیات واحادیث ہیں وہ مؤول ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ میت کے تمام یا بعض اجزاء میں ایک خاص قسم کی حیات اس قدر پیدا کردے کہ جس سے وہ عذاب کی تکلیف اور نعمت کی لذت کا احساس کرسکے۔ اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ پہلے کی طرح بدن میں روح آجائے [1] یا وہ حرکت کرے یا عذاب کا اثر اس پر دیکھا جائے۔ [2] ہوسکتا ہے کہ پانی میں ڈوبا ہوا،

= اور میرے نبی محمد ﷺ ہیں۔ اس آیت میں ﴿بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ﴾ سے کلمہ توحید مراد ہے جس کی بدولت انسان دنیا، قبر اور آخرت میں ثابت قدم ہوتا ہے۔

[1] کیوں کہ اعادہ روح حیات کاملہ کے لئے ضروری ہے نہ کہ خاص قسم کی حیات کے لئے۔ یہ معتزلہ کے اس اشکال کا جواب ہے کہ اس خاص قسم کی حیات سے روح کا عود کرنا لازم آئے گا، اور اسے حشر سے پہلے ایک اور موت کا سامنا کرنا پڑے گا۔

[2] یہ معتزلہ کے اس اشکال کا جواب ہے کہ جب کوئی انسان دریا میں ڈوب کر مرجائے تو اسے دریا میں عذاب دینا محال ہے، کیوں کہ آگ پانی سے بجھ جاتی ہے۔ اسی طرح اگر کسی انسان کو درندہ کھالے تو اس پر بھی آگ کا عذاب =

جانوروں کا کھایا ہوا ان کے پیٹ میں، اور جسے سولی دی گئی وہ ہوا میں عذاب میں مبتلا ہو اور ہمیں اطلاع نہ ہو، جیسے بسا اوقات قریب سوتا ہوا آدمی ڈراؤنا خواب دیکھ کر شدید روحانی صدمہ پاتا ہے اور ہمیں کچھ بھی خبر نہیں ہوتی۔ جو شخص خدائی سلطنت کے عجائب اور اس کی نیرنگیٔ قدرت و جبروت کے غرائب پر ذرا سا تأمل کرے، وہ ان امور کو بعید از قیاس نہیں سمجھ سکتا، چہ جائیکہ محال کہے۔

وَالبَعْثُ حقٌّ بعث کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ مردوں کو قبر سے اس طور پر اٹھا دے کہ ان کے اصلی اجزاء کو بدن کی شکل دے کر دوبارہ اس میں روح ڈال دے، اسی کو بعث جسمانی بھی کہا جاتا ہے۔ قرآن کے نصوصِ قطعیہ سے اس کی حقیقت ثابت ہے۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے: ﴿ثُمَّ اِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ تُبْعَثُوْنَ﴾ [المؤمنون: ١٦] ،وقال تعالیٰ: ﴿قُلْ يُحْيِيْهَا الَّذِيْٓ اَنْشَاَهَآ اَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [يس: ٧٩] وغير ذلك من الآيات الكثيرة.

فلاسفہ نے اس بنا پر بعث کا انکار کیا کہ میت مٹی میں گل سڑ کر معدوم ہو جاتی ہے، اور ان کے نزدیک معدوم کا بعینہ دوبارہ پیدا کرنا محال ہے، اگرچہ خود ان کے پاس اس دعویٰ پر کوئی معتبر دلیل نہیں، بلکہ اس کے امکان پر دلیل موجود ہے کہ معدوم کو پہلی مرتبہ موجود کرنا نہ صرف ممکن، بلکہ واقع بھی ہے، جیسا کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے: ﴿وَ كُنْتُمْ اَمْوَاتًا فَاَحْيَاكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨].

نیز ان کا دعویٰ ہمارے مدعا کے خلاف نہیں، کیوں کہ بعث جسمانی سے ہماری مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کے اجزاء اصلیہ کو جمع کر کے ان میں اس کی روح کا اعادہ کرے گا، اب چاہے اس کا نام اعادۂ معدوم بعینہ رکھا جائے یا اور کچھ۔ کیوں کہ اجزائے اصلیہ کا اعادہ حقیقتاً اعادۂ معدوم نہیں۔

= محال ہے، کیوں کہ آگ کا عذاب دینے کی صورت میں جانور کا پیٹ جل جاتا۔ اسی طرح اگر سولی پر لٹکے کسی شخص کو عذاب ہوتا تو اس کا لٹکا ہوا جسم حرکت کرتا اور تڑپتا، اور اس پر عذاب کا اثر دکھائی دیتا۔ حالانکہ ہم کچھ نہیں دیکھتے۔

اِس تفصیل سے فلاسفہ کا وہ اعتراض بھی ساقط ہو گیا اگر ایک انسان دوسرے کو کھا لے اور انسان ماکول کے اجزا انسان آکل کا جز بن جائیں تو بعث کی دو صورتیں ہیں: (1) اجزائے مأکولہ کا اعادہ انسان ماکول و آکل دونوں میں ہو۔ یہ صورت باطل ہے، کیوں کہ آنِ واحد میں جزِ واحد کا دو محل کے ساتھ قیام ممتنع ہے، (2) ان دونوں میں سے ایک میں ان اجزا کا اعادہ ہو۔ اس صورت میں دوسرے کا اعادہ تمام اجزاء کے ساتھ نہیں ہوا۔ یہ اعتراض اس لئے ساقط ہے کہ پہلے بتایا جا چکا کہ اعادہ صرف اجزاء اصلیہ کا ہوگا۔ اور اجزاء اصلیہ وہ ہیں جو اول عمر سے آخر عمر تک باقی رہیں، جب کہ کھائے ہوئے اجزاء کھانے والے کے حق میں فضلہ ہیں اصلیہ نہیں۔ اس لئے اس میں اعادہ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، اور نہ ان اجزاء زائدہ کے نہ ہونے سے تمام اصلی اجزاء سمیت اعادے کا منتفی ہونا لازم آتا ہے۔

فَإِنْ قِيلَ: هذا قولٌ بالتَّنَاسُخِ اگر یہ شبہ کیا جائے کہ اس سے تو تناسخ (یعنی آدمی کا مرنے کے بعد دوسرے جسم میں دوبارہ جنم لینا تا کہ پہلے جنم کی جزا حاصل کرے یا سزا بھگتے جس کے قائل ہنود ہیں اس) کا اقرار لازم آتا ہے جو اہل حق کے نزدیک باطل ہے۔ اور حدیث سے بھی معلوم ہوتا ہے دوسرا بدن پہلے والا نہیں ہوگا، کیوں کہ اہل جنت بے بال و بے ریش ہوں گے، اور جہنمی کے دانت احد پہاڑ کے برابر ہوں گے۔ اسی بنا پر مولانا رومی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ ہر مذہب میں تناسخ کی گہری بو پائی جاتی ہے۔ (1)

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر بدنِ ثانی بدنِ اول کے اجزاء اصلیہ سے پیدا نہ ہوتا تو تناسخ لازم آتا، جب کہ ہم بعث جسمانی کے اس معنی کے اعتبار سے قائل ہیں کہ وہ اجزاء اصلیہ کا مجموعہ ہے، اگر چہ ہیئت یا ترکیبی شکل میں تبدیلی آ جائے، اگر کوئی اسے بھی تناسخ کہے تو وہ صرف نزاع لفظی ہے، اور یہ باطل یا محال نہیں، بلکہ ثابت و حق ہے۔

(1) علامہ رومی رحمہ اللہ تناسخ کے قائل نہیں، بلکہ ان کا مقصد ان لوگوں پر رد کرنا ہے جو معادِ جسمانی کو تسلیم کرنے کے بجائے ان کی باریکیوں میں پڑ جاتے ہیں جس سے ذہن تناسخ کی طرف جاتا ہے۔ لہٰذا ان پر رد کرنے کے لئے فرمایا کہ تناسخ جائز ہے اور روح کا بدنِ اخروی کی طرف منتقل ہونا ثابت ہے۔

وَالْوَزْنُ حَقٌّ یوم قیامت میں میزان سے بندوں کے اچھے و برے اعمال کا وزن کیا جانا حق ہے۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے: ﴿وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ﴾ [الأعراف: ٨]، البتہ اس میزان اور وزن کی حقیقی کیفیت کے ادراک سے عقل انسانی قاصر ہے۔ اس لئے معتزلہ نے سرے سے وزن اعمال کا انکار کیا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اعمال تو اعراض ہیں جن کا قرار اور بقا نہیں۔ اگر بالفرض ان کا اعادہ ممکن بھی ہو تو ان کا وزن ممکن نہیں۔ نیز مقادیر اعمال اللہ تعالیٰ کو معلوم ہیں، لہٰذا ان کا وزن کرنا لغو ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں ہے کہ صحائف اعمال کا وزن ہوگا، جو اعراض نہیں، لہٰذا پہلا اشکال مرتفع ہوا۔ (1) اور دوسرے اشکال کی بنیاد اس بات پر ہے کہ اللہ تعالیٰ کے افعال بھی اعراض کے ماتحت ہوتے ہیں، اور یہ بات خود ممنوع ہے۔ اور بر تقدیر تسلیم جواب یہ ہے کہ ممکن ہے وزن میں کوئی ایسی مخفی حکمت ہو جس کا ہمیں علم نہیں، اور ہمارے نہ جاننے سے عبث ہونا لازم نہیں آتا۔

وَالكِتَابُ حَقٌّ نامۂ اعمال جس میں بندوں کی طاعتیں لکھی ہوئی ہیں مؤمنین کے داہنے ہاتھوں میں اور کفار کے بائیں ہاتھوں میں یا پسِ پشت سے دیا جانا حق ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ كِتٰبًا يَّلْقٰىهُ مَنْشُوْرًا﴾ [الإسراء: ١٣]، وقال: ﴿فَاَمَّا مَنْ اُوْتِيَ كِتٰبَهٗ بِيَمِيْنِهٖ ۙ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَّسِيْرًا﴾ [الإنشقاق: ٧ تا ٨] مصنف رحمہ اللہ نے صرف کتاب کے ذکر پر اکتفا کیا اگرچہ حساب بھی ہوگا، کیوں کہ کتاب سے حساب کا ہونا بھی مفہوم ہوتا ہے۔ معتزلہ نے حساب و کتاب کا بھی انکار کیا، اس گمان سے کہ یہ بھی عبث ہیں۔ اس کا جواب وہی ہے جو وزن کی تفصیل میں گزرا۔ (2)

---

(1) نیز موجودہ دور میں جدید آلات کے ذریعے اعراض کو مقید کرنے اور ان کا وزن کرنا بالمشاہدہ ثابت ہے۔

(2) یعنی حساب و کتاب کو عبث کہنا اس بات پر مبنی ہے کہ افعال باری تعالیٰ معلل بالاغراض ہیں، اور یہ بات درست نہیں۔ علی سبیل التسلیم ہم کہتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ حساب و کتاب میں کوئی مخفی حکمت ہو جس سے ہم واقف نہ ہوں، اور ہمارا واقف نہ ہونا اس بات کی دلیل نہیں کہ حساب و کتاب عبث و بے فائدہ ہو۔

وَالسُّوَالُ حَقٌّ محشر میں سوال و جواب کا واقع ہونا بھی حق ہے۔ حضور ﷺ کا ارشادِ گرامی ہے کہ اللہ تعالیٰ مؤمن کے قریب ہوگا اور اسے نورانی حجاب سے ڈھانپ دے گا، پھر پوچھے گا کہ کیا تو فلاں گناہ سے واقف ہے؟ وہ جواب دے گا کہ ہاں اے میرے رب! اس طرح جب تمام گناہوں کا اقرار کرالے گا، اور بندہ دل ہی دل میں یہ یقین کر چکا ہوگا کہ اب ہلاک ہوگیا۔ اس وقت اللہ تعالیٰ فرمائے گا کہ میں نے دنیا میں تیرے ان گناہوں کی پردہ پوشی کی، لہٰذا آج بھی تجھے بخش دیتا ہوں۔ پھر اسے نیکی کا نامۂ اعمال دیا جائے گا۔ اور منافقین سے سلوک یہ ہوگا کہ برسرِ عام خلائق ندا دی جائے گی کہ ''یہی وہ لوگ ہیں جنہوں نے اپنے رب پر جھوٹ بولا، آگاہ ہوجاؤ! ان پر خدا کی لعنت اور پھٹکار ہے۔''

وَالْحَوْضُ حَقٌّ حوضِ کوثر بھی حق ہے۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے: ﴿اِنَّآ اَعْطَيْنٰكَ الْكَوْثَرَ﴾ [الکوثر: ١]۔ حضور ﷺ نے فرمایا: میرا حوض ایک مہینہ کی مسافت پر پھیلا ہوا ہوگا جس کے چاروں گوشے مسافت میں برابر ہوں گے، اس کا پانی دودھ سے زیادہ سفید ہوگا، اور بو مشک سے زیادہ خوشگوار ہوگی، اور اس کے پیالے آسمان کے ستاروں سے زیادہ ہوں گے جو اس میں سے پیے گا وہ کبھی پیاسا نہیں ہوگا۔

وَالصِّرَاطُ حَقٌّ صراط کا ہونا بھی حق ہے۔ صراط سے مراد وہ پل ہے جو جہنم کی پشت پر ہوگا، اور بال سے باریک اور تلوار سے زیادہ تیز ہے۔ جنتی اسے عبور کر جائیں گے، اور جہنمی کے قدم اس میں پھسل جائیں گے۔ اکثر معتزلہ نے اس بنا پر صراط کا انکار کیا کہ ان کے خیال میں ایسے پل سے گزرنا ممکن نہیں۔ اگر ممکن بھی ہو تو یہ مؤمنین کے حق میں ایک عذاب ہے۔

جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت سے کچھ بعید نہیں، اور وہ اس بات پر قادر ہے کہ ایسے پل سے گزرنا ممکن کر دے۔ اور مؤمنین کے حق میں اس قدر آسان کر دے کہ بعض بجلی کی چمک کی مانند اور بعض تیز ہوا کے موافق اور بعض تیز رو گھوڑے کی طرح گزر جائیں جیسا کہ احادیث میں وارد ہے۔

وَالْجَنَّةُ حَقٌّ وَالنَّارُ حَقٌّ جنت اور دوزخ کا وجود حق ہے۔ بے شمار آیاتِ

قرآنیہ اور احادیث نبویہ میں ان کی تصریحات ہیں۔ فلاسفہ ضالہ ان کے وجود کے منکر ہیں۔ [1] کہتے ہیں کہ جنت کی صفت یوں بیان کی گئی کہ اس کی وسعت آسمان وزمین کے برابر ہے، اس لئے جنت آسمان زمین کے درمیان تو نہیں ہوسکتی کہ ان کے درمیان اتنی وسعت ہی نہیں۔ لہٰذا جنت یا تو آسمانوں کے اوپر ہوگی، یا اس سے پرے اور کوئی مستقل دنیا تسلیم کرنی پڑے گی جہاں جنت ہے، لہٰذا وہاں پہنچنے میں آسمان عبور کرنا پڑے گا۔ حالانکہ آسمان میں خرق والتیام (توڑ جوڑ) محال ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ آسمان میں خرق والتیام کو محال کہنا آپ کے باطل اصولوں پر مبنی ہے۔ ہمارے نزدیک آسمانوں میں خرق والتیام نہ صرف ممکن ہے، بلکہ بروزِ قیامت واقع بھی ہوگا۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے: ﴿إِذَا السَّمَآءُ انْفَطَرَتْ﴾ [الإنفطار: ١]، ﴿إِذَا السَّمَآءُ انْشَقَّتْ﴾ [الانشقاق: ١] علاوہ ازیں ماسوی اللہ تمام عالم کے فنا ہونے پر تفصیلی بحث دلائل سے گزر چکی جس سے آسمانوں میں خرق والتیام کا امکان اور وقوع اور فلاسفہ کی تردید ثابت ہے۔

بہر حال اہل حق کے نزدیک جنت وجہنم دونوں نہ صرف پیدا کئے جاچکے، بلکہ موجود بھی ہیں۔ اکثر معتزلہ کہتے ہیں کہ ان کی پیدائش قیامت کے دن ہوگی۔ ہماری دلیل حضرت آدم اور حوا علیہما السلام کا قصہ ہے کہ انہیں جنت میں ٹھہرایا گیا تھا۔ نیز نصوص سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ دونوں تیار شدہ ہیں۔ جنت کے بارے میں ارشادِ باری تعالیٰ: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِيْنَ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، اور جہنم کے بارے میں: ﴿أُعِدَّتْ لِلْكٰفِرِيْنَ﴾ [البقرة: ٢٤] صریح ہیں کہ جنت جہنم ابھی بھی موجود ہیں۔ ان میں صیغہ ماضی کو مستقبل پر حمل کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔ [2]

---

[1] فلاسفہ جنت وجہنم سے وہ لذت اور الم مراد لیتے ہیں جو موت کے بعد روح کو عارض ہوتی ہے۔

[2] کیوں کہ ماضی کو مستقبل کے معنی میں لینا ظاہر سے عدول کرنا ہے، اور ظاہر سے عدول کرنا ضرورت کی وجہ سے ہوتا ہے، اور یہاں عدول کی ضرورت نہیں۔ یہ دراصل اس اعتراض کا جواب ہے کہ چونکہ جنت وجہنم کا پیدا ہونا یقینی ہے، اور کبھی یقینی امر کی خبر بصورتِ ماضی دی جاتی ہے تاکہ اس کا یقینی ہونا اچھی طرح ثابت ہوجائے۔ لہٰذا مذکورہ آیات میں ماضی بمعنی مستقبل ہے۔

البتہ آیت: ﴿ تِلْكَ الدَّارُ الْاٰخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِيْنَ ﴾ [القصص: ٨٣] میں مضارع کا صیغہ ہے، مگر اس میں مستقبل کے علاوہ حال یا استمرار کا بھی احتمال ہے جس پر حمل کرنے سے سابق طرز کی آیتوں کے مفہوم سے مطابقت ہو جائے گی۔ اور اگر استقبال کے لئے ہونا بھی تسلیم کرلیں تو زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ أعِدَّتْ کے مفہوم سے معارض ہونے کی بنا پر دونوں آیتیں ساقط الاستدلال ہو جائیں گی۔ اور قصہ آدم علیہ السلام وجود جنت و نار پر قطعی دلیل ہے اس میں دوسرا کوئی احتمال نہیں، لہٰذا مدعا اس سے ثابت ہوگا۔ [1]

قَالُوْا: لَوْ كَانَتَا موجُودَتَيْنَ الْآنَ معتزلہ کہتے ہیں کہ اگر جنت کو موجود مانا جائے تو قول باری تعالیٰ: ﴿ اُكُلُهَا دَآئِمٌ ﴾ [الرعد: ٣٥] کی رو سے جنت کے میوہ جات کی ہلاکت محال ہوگی، حالانکہ ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ ﴾ [القصص: ٨٨] سے معلوم ہوتا ہے کہ سب چیزیں ہلاک ہو جائیں گی، لہٰذا قیامت سے قبل جنت کا وجود ماننا باطل ہے۔

پہلا جواب یہ ہے کہ یہ استدلال غلط ہے، کیوں کہ اُکُلِ جنت کا بعینہ دوام (یعنی دوام شخصی) مراد نہیں، بلکہ دوامِ نوعی مراد ہے، یعنی جب کوئی چیز فنا ہوگی تو فوراً اس کا بدل پیدا کر دیا جائے گا۔ اس طرح کا سلسلہ دائمی رہے گا۔ اس صورت میں اگر تھوڑی دیر کے لئے ہلاک ہونا مان لیا جائے تو کوئی حرج نہیں، کیوں کہ دوامِ نوعی ہلاکِ لحظی کے منافی نہیں۔

(2) ہلاک کے معنی یہ ہیں کہ شیٔ قابل انتفاع نہ رہے، اس کے لئے فنا لازم نہیں جو دوام کی ضد ہے۔ لہٰذا دونوں آیتوں کے مضمون میں کوئی تعارض نہیں۔

(3) ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ ﴾ [القصص: ٨٨] کا مفہوم یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ہر ممکن فی حد ذاته هالك ہے، بایں معنی کہ وجود واجبی کے مقابلہ میں وجودِ امکانی بمنزلہ عدم کے ہے۔

---

[1] ایک جواب یہ ہے کہ نَجْعَلُهَا، نُمَلِّكُهَا کے معنی میں ہے، یعنی جنت تو ابھی سے پیدا شدہ ہے، لیکن بندوں کی ملکیت میں قیامت کے دن آئے گی۔ یہ حقیقت میں معتزلہ کے اس اعتراض کا جواب ہے کہ اگر ماضی کی تعبیر والی آیات سے جنت کا پیدا ہونا مراد لیں تو وہ اس آیت کے معارض ہیں۔

بَاقِيَتَانِ لَا تَفْنَيَانِ لہٰذا جنت وجہنم ابھی بھی موجود ہیں اور ان پر کبھی فنا نہیں آئے گی، اور نہ اہل جنت واہل نار فنا ہوں گے۔ اللہ تعالیٰ نے دونوں کے متعلق ﴿خٰلِدِيْنَ فِيْهَآ اَبَدًا﴾ [النساء: ٥٧] فرمایا ہے۔ فرقہ جہمیہ کے نزدیک جنت ونار اور ان کے اہل سب فنا ہو جائیں گے۔ مگر یہ قول کتاب وسنت اور اجماع کے سراسر خلاف ہے۔ اور ان کے پاس فنا ہونے کے بارے میں کوئی احتمالی دلیل بھی نہیں، چہ جائیکہ حجت قاطعہ موجود ہو۔

وَالْكَبِيْرَةُ لَا تُخْرِجُ الْعَبْدَ کبیرہ ہر بڑے گناہ کو کہا جاتا ہے۔ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت ہے کہ کبیرہ گناہ نو ہیں: (1) اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک کرنا، (2) ناحق قتل کرنا، (3) پاک دامن عورت پر زنا کی تہمت لگانا، (4) زنا کرنا، (5) میدانِ جہاد سے بھاگنا، (6) جادو کرنا، (7) یتیم کا مال کھانا، (8) مسلمان والدین کی نافرمانی کرنا، (9) حرم مکہ میں گناہ کا ارتکاب کرنا۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے سود کھانے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے چوری اور شراب پینے کو بھی گناہ کبیرہ میں شمار کیا۔ [1]

(2) بعض حضرات نے گناہ کبیرہ کی تعریف یوں کی کہ جس گناہ کی خرابی مذکورہ گناہوں کے برابر یا ان سے زیادہ ہو وہ گناہ کبیرہ ہے۔

(3) ایک تعریف یہ کی گئی کہ جس گناہ پر شارع کی جانب سے وعید آئی وہ کبیرہ ہے۔

(4) اور بعضوں نے کہا جس گناہ پر بندہ اصرار کرے وہ کبیرہ میں شمار ہوتا ہے، اور جس پر توبہ واستغفار کرے وہ صغیرہ ہے۔

(5) صاحب کفایہ نے ان اقوال مختلفہ کے پیش نظر کہا کہ حق یہ ہے کہ کبیرہ اور صغیرہ دو اضافی نام ہیں جن کی شناخت حدِ ذاتی سے نہیں ہوسکتی، کیوں کہ ہر گناہ اپنے مافوق کے پیش نظر صغیرہ اور ماتحت کے مدّ نظر کبیرہ ہے۔ البتہ مطلق کبیرہ کا فردِ کامل کفر ہے کہ اس سے بڑا اور کوئی گناہ نہیں۔ بہر حال یہاں کبیرہ سے مراد کفر کے علاوہ ایسے گناہ ہیں جن پر

---

[1] اس طرح ان کی تعداد بارہ ہے۔ لیکن صحیح یہ ہے کہ گناہ کبیرہ مذکورہ تعداد میں منحصر نہیں، کیوں کہ ایک روایت میں سترہ تعداد بتائی گئی، اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت میں یہ تعداد سات سو کے لگ بھگ ہے۔

کبیرہ کا اطلاق ہوتا ہے۔

ایسے کبائر کے ارتکاب کا حکم یہ ہے کہ ان کے ارتکاب سے مؤمن بندہ نہ ایمان سے خارج ہوتا ہے، اور نہ کفر میں داخل ہوتا ہے۔ اس لئے کہ ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہے، جو اس حال میں بھی باقی رہتی ہے۔ معتزلہ کے نزدیک چونکہ اعمال بھی ایمان کی حقیقت کا جز ہیں، اس لئے ان کے نزدیک مرتکبِ کبیرہ ایمان سے خارج ہے، کیوں کہ جز کے فوت ہونے سے کل کا فوت ہونا لازم آتا ہے۔ البتہ تصدیق باقی رہنے کی وجہ سے کافر بھی نہیں ہوگا، تو گویا وہ ایمان اور کفر کے درمیان ایک درجہ مانتے ہیں، جس میں آدمی نہ مؤمن رہتا ہے اور نہ کافر ہوتا ہے، اور خوارج بھی اعمال کو حقیقت ایمان کا جزء مانتے ہیں، مگر درمیانی درجہ کے قائل نہیں، اس لئے ان کے نزدیک مرتکب کبیرہ تو کیا مرتکب صغیرہ بھی کافر ہے۔

وَلَنَا وُجُوہٌ: اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل درج ذیل ہیں:

① ایمان کی حقیقت محض تصدیق قلبی ہے، لہٰذا مؤمن اس وقت تک دائرۂ ایمان سے خارج نہیں ہوگا جب تک تصدیق قلبی کی ضد یا منافی کا مرتکب نہ ہو، لہٰذا محض غلبہ شہوت، حمیت، عار، یا سستی کی بنا پر کبیرہ کا ارتکاب کر لینا، خاص کر جب کہ اس حال میں بھی عذابِ الٰہی کا اندیشہ، معافی کی امید اور توبہ کر لینے کا عزم رکھتا ہو، تصدیق قلبی کے منافی نہیں۔ [1]

البتہ اگر حلال یا خفیف سمجھ کر کبیرہ کا ارتکاب کرے تو یقیناً یہ کفر ہے، اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں، کیوں کہ بعض معصیتوں کو شارع نے تکذیب کی علامت قرار دیا ہے، جیسا کہ ادلۂ شرعیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ بت کو سجدہ کرنا، قرآن مجید کو گندگیوں میں پھینک دینا، کلمہ کفر زبان سے ادا کرنا، اور اس نوع کے افعال کفر ہیں۔ اس تفصیل سے یہ شبہ بھی جاتا رہا کہ اگر ایمان صرف تصدیق و اقرار کا نام ہے تو جب تک مؤمن سے تکذیب صریح یا شک متحقق نہ ہو اس وقت تک کسی قسم کے افعال اور کلمات کفریہ کے سرزد ہونے سے کافر نہیں کہنا چاہیے۔

---

[1] یہ اس اشکال کا جواب ہے کہ گناہ کبیرہ پر شارع نے سخت وعید فرمائی ہے تو جو آدمی گناہ کبیرہ کرتا ہے اور اسے وعید کا علم بھی ہے تو گویا وہ شارع کو جھٹلاتا ہے، لہٰذا مرتکب کبیرہ کو کافر کہنا چاہیے۔

② وہ آیات واحادیث جن میں عاصی پر بھی مؤمن کا اطلاق کیا گیا، حالانکہ اگر معصیت کی وجہ سے دائرۂ ایمان سے نکل جاتا تو ایسا اطلاق درست نہ ہوتا، قال تعالیٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى﴾ [البقرۃ: ۱۷۸] وقال تعالیٰ: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟﴾ [الحجرات: ۹] اس قسم کی اور بھی بہت سی آیتیں ہیں۔[1]

③ حضور ﷺ کے زمانہ سے آج تک اس پر اجماع قائم ہے کہ اہل قبلہ[2] میں سے جو کوئی بغیر توبہ کے مر جائے تو اس کے متعلق مرتکب کبیرہ ہونے کے علم کے باوجود اس پر نماز جنازہ اور اس کے حق میں دعا واستغفار سب جائز ہیں، حالانکہ غیر مؤمن کے لئے نماز جنازہ اور دعا واستغفار جائز نہیں۔

وَاحْتَجَّتِ الْمُعْتَزِلَةُ معتزلہ اپنے دعویٰ پر دو طرح سے استدلال کرتے ہیں:

① مرتکب کبیرہ کے بارے میں چار اقوال ہیں: ① فاسق ہے، ② مؤمن ہے، ③ کافر ہے، ④ منافق ہے۔ پہلے قول میں امت کا اتفاق ہے، اور باقی اقوال میں اختلاف ہے،[3] لہٰذا ہم صرف متفق علیہ بات کو لے کر باقی کو چھوڑ دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ فاسق ہے۔ مؤمن نہیں، کافر نہیں، منافق نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ سلف کا اس بات پر بھی اجماع ہے کہ ایمان اور کفر کے درمیان کوئی واسطہ اور درجہ نہیں، لہٰذا معتزلہ کا قول اس اجماع کے خلاف ایک بدعت کا اختراع ہے جو اجماع کی رو سے باطل ہے۔

---

[1] طریقہ استدلال یوں ہے کہ قاتل قتل کی وجہ سے مرتکب کبیرہ ہے، اور ناحق قتل کی وجہ سے اس پر قصاص واجب کیا گیا، لیکن اس کے باوجود اللہ جل شانہ نے اسے ایمان کے ساتھ مخاطب کیا۔ اسی طرح مسلمانوں کا آپس میں جنگ وقتال کرنا گناہ کبیرہ ہے، لیکن اس کے باوجود فریقین کو مؤمن کہا گیا۔

[2] اہل قبلہ کی تعریف یہ ہے: من يعتقد الكعبة قبلةً للصلاة.

[3] اہل السنۃ والجماعۃ ایمان کے، خوارج کفر کے اور حسن بصری رحمہ اللہ اس کے نفاق کے قائل ہیں۔

② آیت قرآنی: ﴿أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا﴾ [السجدة: ١٨] میں فاسق کو مؤمن کے مقابل قرار دیا گیا، جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ فاسق یعنی مرتکب کبیرہ مؤمن نہیں۔ اسی طرح حضور ﷺ کا ارشاد ہے: ((لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمنٌ))، ((لا إيمانَ لمن لا أمانة له)) ان نصوص میں جن لوگوں کو دائرہ ایمان سے خارج شمار کیا گیا وہ کافر بھی نہیں، کیوں کہ تواتراً ثابت ہے کہ اسلاف امت ایسے لوگوں کو قتل نہیں کرتے تھے، اور ان پر مرتدین کے احکام جاری نہیں کرتے تھے، بلکہ انہیں مسلمانوں کے مقابر میں دفن کرتے تھے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ آیت میں فاسق سے مراد کافر ہے، کیوں کہ کفر فسق کا بڑا درجہ ہے۔ اور حدیث میں زجر وتوبیخ کے لئے شدت اور سختی کا عنوان اختیار کیا گیا، حقیقت مراد نہیں۔ اس پر وہ آیات واحادیث دال ہیں جن میں صاف طور پر بتایا گیا ہے کہ فاسق مؤمن ہے، حتی کہ جب حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کو موحّد زانی وسارق کے دخولِ جنت پر شبہ ہوا، اور بار بار حضور ﷺ سے یہ سوال دہرایا کہ کیا ایسے لوگ بھی جنت میں جائیں گے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا ضرور جائیں گے: ((وإن زنى وإن سرق على رغم أنف أبي ذر)).

وَاحْتَجَّتِ الْخَوَارِجُ بِالنُّصُوْصِ الظَّاهِرَةِ خوارج نے اپنے دعوی پر درج ذیل آیات اور ایک حدیث پیش کی جن کے ظاہری نصوص میں فاسق کو کافر کہا گیا۔

① ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَآ أَنْزَلَ اللّٰهُ فَأُولٰٓئِكَ هُمُ الْكٰفِرُوْنَ﴾ [المائدة: ٤٤].[1]

② ﴿وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذٰلِكَ فَأُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ﴾ [النور: ٥٥].[2]

---

[1] طریقہ استدلال یہ ہے کہ ﴿لَمْ يَحْكُمْ﴾ بمعنی لم يعمل ہے، اور ﴿مَآ أَنْزَلَ اللّٰهُ﴾ پر عمل نہ کرنا گناہِ کبیرہ ہے جسے آیت میں کافر کہا گیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ﴿لَمْ يَحْكُمْ﴾ بمعنی لم يصدّق ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ﴿لَمْ يَحْكُمْ﴾ کا معنی ہے لم يحكم بما أنزل الله على سبيل الاستهانة یا لم يحكم بجميع ما أنزل الله مراد ہے، اور تمام احکام میں ایک حکم ایمان ہے، اور ایمان کا نہ ماننا یقیناً کفر ہے۔

[2] طریقہ استدلال یہ ہے کہ اس آیت میں مبتدا اور خبر دونوں معرفہ ہیں جن کے درمیان ضمیر فصل ہے جو حصر کا فائدہ دیتی ہے۔ لہٰذا معنی یہ ہوگا کہ کفر فسق پر منحصر ہے، اور ہر فاسق کافر ہے۔ اور یہ بات اتفاقی ہے کہ مرتکب =

③ وقال ﷺ: ((من ترك الصلاة متعمداً فقد كفر)) ❶

اسی طرح خوارج نے ان نصوص سے بھی استدلال کیا جن سے معلوم ہوتا ہے کہ عذاب کفار کے لئے خاص ہے مؤمن پر عذاب نہیں ہوگا، حالانکہ فاسق کا استحقاق عذاب متفق علیہ ہے، لہٰذا معلوم ہوا کہ فاسق بھی کافر ہے۔ قال تعالیٰ: ﴿اَنَّ الْعَذَابَ عَلٰى مَنْ كَذَّبَ وَ تَوَلّٰى﴾ [طه: ٤٨]، ﴿لَا يَصْلٰىهَآ اِلَّا الْاَشْقَى ۝ الَّذِيْ كَذَّبَ وَ تَوَلّٰى﴾ [الليل: ١٥ تا ١٦]، ﴿اِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوْٓءَ عَلَى الْكٰفِرِيْنَ﴾ [النحل: ٢٧].

جواب یہ ہے کہ ان نصوص کا ظاہری معنی مراد نہیں، ❷ کیوں کہ دوسرے نصوص قطعی طور پر دال ہیں کہ مرتکب کبیرہ کافر نہیں اور اسی پر اجماع منعقد ہے۔ خوارج کا اختلاف انعقادِ اجماع کے لئے مانع نہیں، کیوں کہ جب وہ اہل سنت میں داخل ہی نہیں تو پھر ان کے خلاف کا کیا اعتبار؟

والله تعالٰى لا يغفر أن يشرك به اللہ تعالیٰ شرک کو معاف نہیں کرے گا، اس پر مسلمانوں کا اجماع ہے۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ شرک کا معاف کرنا عقلاً جائز ہے یا نہیں؟

= کبیرہ فاسق ہے، جب ہر فاسق کافر ہے تو مرتکب کبیرہ بھی کافر ہے۔
اس آیت کا پہلا جواب یہ ہے کہ یہ حصر مبالغہ کے لئے ہے۔ حصر حقیقی نہیں، کیوں کہ اگر حصر حقیقی مانا جائے تو لازم آئے گا کہ جو شخص ایمان کے بعد مرتد ہوا صرف وہی فاسق ہے، اور جو کافرِ اصلی ہے وہ فاسق نہیں، حالانکہ یہ اجماع کے خلاف ہے۔ ایک جواب یہ ہے کہ یہاں کفر سے کفران النعمۃ مراد ہے۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ فاسقون بمعنی کافرون ہے، کیوں کہ کفر فسق کا اعلیٰ درجہ ہے، اور مطلق سے فردِ کامل مراد ہوتا ہے، اور فاسق کا فردِ کامل کافر ہے۔

❶ کہتے ہیں کہ جان بوجھ کر نماز چھوڑنا گناہِ کبیرہ ہے جسے حدیث میں کفر سے تعبیر کیا گیا۔ جواب یہ ہے کہ یہ حدیث اہانت، استحلال یا زجر و تشدید پر محمول ہے، یا قد كفر کا معنی قد قارب الكفر ہے۔

❷ خوارج کے ان استدلالات کا ایک جواب یہ ہے کہ ان نصوص سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مکذِّب معذَّب ہوگا۔ رہی یہ بات کہ "بعض فاسق بھی معذَّب ہوں گے اور فاسق کا معذَّب ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ فاسق کافر ہے" ہم اسے تسلیم نہیں کرتے، کیوں کہ عذاب جس طرح کافر کو ہوتا ہے اسی طرح بعض گناہ گار مؤمنین کو بھی ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں عذاب کی کافر کے ساتھ تخصیص کا دعویٰ باطل ہے۔ نیز العذاب میں الف لام عہدی ہے اور مراد دائمی عذاب ہے جو صرف کافر کے لئے ہوتا ہے، اور تکذیب سے فردِ کامل یعنی کفر مراد ہے۔

اشاعرہ کا مسلک ہے کہ عقلاً جائز ہے، [1] لیکن معاف نہ ہونے کا حکم دلیل سمعی ﴿إِنَّ اللهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾ [النساء: ٤٨] کی وجہ سے ہے۔

جب کہ ماتریدیہ و معتزلہ اس بات کے قائل ہیں کہ شرک معاف کرنا عقلاً بھی ممتنع ہے، کیوں کہ:

① حکمت کا تقاضا یہ ہے کہ نیک و بد میں امتیاز برتا جائے۔ اگر مشرک کی معافی ممکن ہو جائے تو خلاف حکمت لازم آئے گا، اور اللہ تعالیٰ کا خلاف حکمت کام کرنا عقلاً ممتنع ہے، اس لئے معافی بھی عقلاً ممتنع ہے۔

② کفر سب سے بڑا جرم ہے جس کی اباحت اور جواز کا احتمال ہی نہیں، بخلاف دوسرے گناہوں کے کہ ان میں فی الجملہ بعض صورتوں میں بقدرِ ضرورت اباحت ممکن ہے، جیسے مضطر کے لئے خنزیر اور شراب کا استعمال وغیرہ۔

③ کافر اپنے کفر کے متعلق حق ہونے کا اعتقاد رکھتا ہے، وہ خدا سے اس کی معافی یا مغفرت کا خواہاں نہیں ہوتا، تو ایسے کو معاف کرنا حکمت نہیں ہوگی۔

④ علاوہ ازیں جب کافر دائماً کفر کے حق ہونے کا یقین کرتا ہے تو اس کی جزاء بھی دائمی ہونی چاہیے، بخلاف دوسرے گناہوں کے کہ ان میں بقاودوام نہیں تو ان کی سزا بھی عارضی ہے۔

وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَاءُ شرک کے علاوہ گناہِ کبیرہ ہو یا صغیرہ، اللہ تعالیٰ جس کے حق میں چاہے گا بالکل معاف کر دے گا، چاہے توبہ کے بعد معاف کرے یا بغیر توبہ کے ہی۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے: ﴿وَ يَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَاءُ﴾ [النساء: ٤٨] اور بھی بہت سی آیات و احادیث ہیں جو اس کے ثبوت پر دال ہیں۔ [2]

---

[1] اس کی دلیل یہ ہے کہ معاف کرنا اللہ جلّ شانہ کا فعل ہے، اور اللہ تعالیٰ کا کوئی فعل قبیح نہیں ہوتا۔

[2] مثلاً: ﴿لَا تَقْنَطُوْا مِنْ رَّحْمَةِ اللهِ ۚ إِنَّ اللهَ يَغْفِرُ الذُّنُوْبَ جَمِيْعًا﴾ [الزمر: ٥٣]، ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَذُوْ مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلٰى ظُلْمِهِمْ﴾ [الرعد: ٦]، ﴿لَا تَايْئَسُوْا مِنْ رَّوْحِ اللهِ﴾ [يوسف: ٨٧] عن ابنِ عباس رضي الله عنهما، عن رسولِ الله ﷺ: مَنْ علم أني لذو قدرةٍ على مغفرة الذنوب غفرتُ له ولا أبالي ما لم يُشرك بي شيئًا.

معتزلہ اس حکم عام سے اختلاف کرتے ہیں، وہ معافی کو صغائر اور ان کبائر کے ساتھ خاص مانتے ہیں جن کے بعد توبہ کی گئی ہو۔ ان کے نزدیک بلا توبہ کبائر کی مغفرت نہیں ہوسکتی۔ ان کی دو دلیلیں ہیں:

① گناہ گاروں کے حق میں آیات واحادیث میں عذاب کی سخت وعید آئی ہے۔ ❶ اگر سب گناہ یوں معاف ہوسکیں تو نہ صرف یہ وعیدیں بے حقیقت رہ جاتی ہیں، بلکہ ﴿مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ﴾ [ق: ٢٩] کی مخالفت بھی لازم آتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ وعید پر مشتمل آیات واحادیث میں عموم نہیں، کیوں کہ دوسرے نصوص سے یہ بات ثابت ہے کہ بعض گناہ گاروں کو معاف کردیا جائے گا۔ ❷

② اگر ان نصوص کا عموم تسلیم کیا جائے کہ وعید کے نصوص ہر گناہ گار کے لئے عام ہیں تو یہ صرف سزا واقع ہونے پر دلالت کرتے ہیں، وجوب پر نہیں، حالانکہ آپ غیر تائب مرتکب کبیرہ کی مغفرت نہ ہونا واجب و لازم مانتے ہیں۔ اور جب بکثرت دوسرے نصوص میں مطلقاً مغفرت کی تصریح ہے تو وعید کے عموم سے مذنب مغفور کی تخصیص کی جائے گی۔

ایک جواب یہ دیا گیا کہ وعید کا خلاف کرنا اللہ تعالیٰ کے حق میں نقص نہیں، بلکہ باعث ستائش وکرم ہے، ❸ لہٰذا یہ جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی وعید کے خلاف کرے، مگر محققین اس تاویل کو تسلیم نہیں کرتے، کیوں کہ اس سے فیصلہ میں تبدیلی لازم آتی ہے اور ارشادِ باری تعالیٰ ہے: ﴿مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ﴾ [ق: ٢٩].

③ معتزلہ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ جب گناہ گار کو یہ معلوم ہوگا کہ اس کے گناہ پر

---

❶ جیسے: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهٗ جَهَنَّمُ خٰلِدًا فِيْهَا﴾ [النساء: ٩٣]، ﴿وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ فَاِنَّ لَهٗ نَارَ جَهَنَّمَ خٰلِدِيْنَ فِيْهَآ اَبَدًا﴾ [الجن: ٢٣] حدیث میں ہے: ((ثلاثةٌ حرَّم الله عليهم الجنة مدمن الخمر والعاق والديوث)).

❷ جیسے: ﴿وَيَعْفُ عَنْ كَثِيْرٍ﴾ [الشورى: ٣١]، ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨].

❸ جیسے کوئی بادشاہ کسی مجرم پر غصہ ہوجائے اور اسے قتل کی دھمکی دے، پھر اسے معاف کرے تو معافی کی وجہ سے بادشاہ کی تعریف کی جاتی ہے۔ اسی طرح باری تعالیٰ کا اپنی وعید کے خلاف کرنا اور مجرموں کو معاف کرنا کرم اور قابل مدح ہے۔

عقاب نہیں ہوگا تو اس سے ترکِ معصیت کے بجائے گناہ میں مضبوطی اور دوسرے کے لئے آمادگی کا باعث ہوگا، تو پھر انبیاء علیہم السلام کی بعثت میں کیا حکمت رہے گی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ معافی کو ممکن اور جائز کہنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ واقعتاً عذاب نہ ہونے کا گمان کرلیا جائے، یقین تو دور کی بات ہے۔ بلکہ ان عام وعیدی نصوص پر اگر نظر کی جائے جن میں سخت تہدید وتخویف ہے تو ہر شخص اپنے حق میں وقوع عقاب کے گمان کو غالب وراجح پائے گا، کیوں کہ کوئی یہ نہیں جانتا کہ کس فہرست میں اس کا نام ہے؟ اس لئے خطرہ واندیشہ سب کو ہے اور یہی تصور گناہوں سے باز رکھنے کے لئے کافی ہے۔

وَيَجُوْزُ العِقَابُ عَلَى الصَّغِيْرَةِ صغیرہ گناہ پر عذاب دینا جائز ہے، چاہے مرتکب صغیرہ نے کبیرہ سے اجتناب کیا ہو یا نہیں۔ ارشاد باری تعالیٰ: ﴿وَ يَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨] میں صغیرہ بھی داخل ہے، جس کے مفہوم مخالف سے معلوم ہوتا ہے کہ جس کے حق میں چاہے گا مغفرت نہیں کرے گا، یعنی عقاب دے گا۔ وقال تعالی: ﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيْرَةً وَّلَا كَبِيْرَةً اِلَّآ اَحْصٰىهَا﴾ [الكهف: ٤٩] احصاء وشمار کا مقصد باز پرس کرنا اور بدلہ دینا ہے۔

بعض معتزلہ کی رائے یہ ہے کہ جب آدمی کبائر سے بچا رہے تو صرف صغائر پر عذاب نہیں ہوسکتا، اگرچہ عذاب ہونا عقلاً محال وممتنع نہیں، مگر دلیل سمعی کا تقاضا یہ ہے کہ عذاب نہیں ہوگا، قال تعالی: ﴿اِنْ تَجْتَنِبُوْا كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّاٰتِكُمْ﴾ [النساء: ٣١].

اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت میں کبیرہ سے اس کا فرد کامل "کفر" مراد ہے، لہٰذا سیئات (صغائر) کا تقابل کبائر سے نہیں۔ البتہ مفرد معنی یعنی کفر مراد ہونے کے باوجود لفظ جمع یا تو کفر کے انواع کے لحاظ سے ہے یا باعتبار افراد مخاطبین کے، [1] جیسا کہ مشہور قاعدہ

[1] کفر کی انواع بہت سی ہیں: بت پرستی، مجوسیت، یہودیت، نصرانیت، رافضیت وغیرہ۔ اور افراد مخاطبین سے مراد یہ ہے کہ جن افراد کے ساتھ کفر قائم ہے ان میں تعدد ہے، مثلاً کفر ابوجہل، کفر ابولہب، کفر نمرود، کفر فرعون وغیرہ۔

ہے کہ جمع کے ساتھ جمع کی نسبت انقسام آحاد بالا حاد کو مقتضی ہے کما فی قولھم: رکب القوم دوابھم، ولبسوا ثیابھم۔ [1]

وَالعَفْوُ عَنِ الكَبِيْرَةِ إِذَا لَمْ تَكُنْ عَنْ اِسْتِحْلَالٍ کبیرہ گناہ سے عفوودرگزر جائز ہے، [2] بشرطیکہ ان کا ارتکاب انہیں حلال سمجھ کر نہ کیا ہو، کیوں کہ معصیت کو حلال سمجھنا کفر ہے، اس لئے کہ اس سے تصدیق بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم کے بجائے تکذیب ہوتی ہے۔ اور جن نصوص میں عاصی کے مخلّد فی النار یا مسلوب الایمان ہونے کا ذکر ہے ان میں یہی عاصی مستحل المعصیۃ مراد ہے جس کے کافر ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔

وَالشَّفَاعَةُ ثَابِتَةٌ لِلرُّسُلِ والأَخْيَارِ انبیاء اور صالحین کی شفاعت اہل کبائر کے حق میں احادیث مشہورہ سے ثابت ہے۔ معتزلہ شفاعت کے قائل نہیں۔ اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک جب بغیر شفاعت کے بھی عفو و بخشش جائز ہے تو شفاعت کے ذریعہ بطریق اولی جائز ہوگی۔ اور معتزلہ کے نزدیک عفو و مغفرت جائز نہیں تو غیر ممکن کے لئے شفاعت بھی نہیں ہوسکتی۔ ہمارے دلائل درج ذیل ہیں:

① ﴿وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنٰتِ﴾ [محمد: ١٩]. [3]

② مشرکین کے حق میں ارشادِ باری تعالیٰ: ﴿فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشّٰفِعِيْنَ﴾ [المدثر: ٤٨] سے فی الجملۃ شفاعت کا ثبوت ہوتا ہے، کیوں کہ کفار کی مذمت اور نامرادی کو ظاہر کرنے کے لئے عدم نفع شفاعت کی خبر دی گئی۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ بات انہی

---

[1] اس کی وضاحت یوں ہے کہ إن تجتنبوا جمع کا صیغہ ہے، اور کبائر بھی جمع ہے، تو قاعدہ کی رو سے ایک جمع کے افراد دوسری جمع کے افراد پر تقسیم ہونے کا تقاضا کرتے ہیں تو مطلب یہ ہوگا کہ اگر تم میں سے ہر ایک اپنے کفر سے بچے گا۔

[2] اگرچہ ماقبل میں اس کا بیان گزر چکا، لیکن اسے دوبارہ اس لئے ذکر کیا تا کہ یہ معلوم ہوجائے کہ جس طرح گناہوں کا مواخذہ نہ کرنے پر لفظ "مغفرت" بولا جاتا ہے، اسی طرح لفظ "عفو" بھی بولا جاتا ہے۔ نیز إذا لم تكن عن استحلال سے تعلق قائم کرنے کے لئے تکرار کا ارتکاب کیا۔

[3] وجہ استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سے اہل ایمان کے گناہوں کی مغفرت طلب کرنا شفاعت ہے۔

کے ساتھ مخصوص ہو۔ ورنہ اگر سب کے حق میں نفی شفاعت عام ہو تو خاص کر ان کی تقبیح بے معنی ہو جاتی ہے۔

وَلَيْسَ الْمُرَادُ أَنَّ تَعْلِيقَ الْحُكْمِ اس تفصیل سے یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ ہم یہاں مفہوم مخالف سے استدلال نہیں کر رہے ہیں کہ جو حکم کفار کے ساتھ وابستہ ہے غیر کفار سے وہ منتفی ہوگا، تا کہ یہ اعتراض ہو کہ جو مفہوم مخالف کی حجت ہونے کے قائل نہیں ان کے سامنے یہ دلیل درست نہیں۔ بلکہ ہمارا استدلال کلام کے اسلوب وسیاق سے ہے۔

(3) شفاعت کے اثبات میں احادیث بھی بکثرت وارد ہیں جو مضمون کی رو سے متواتر ہیں۔ از آنجملہ قولہ علیہ السلام: شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي.

معتزلہ کے دلائل: ﴿وَاتَّقُوْا يَوْمًا لَّا تَجْزِيْ نَفْسٌ عَنْ نَّفْسٍ شَيْئًا وَّلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ﴾ [البقرة: ٤٨]، وقوله تعالى: ﴿مَا لِلظّٰلِمِيْنَ مِنْ حَمِيْمٍ وَّلَا شَفِيْعٍ يُّطَاعُ﴾ [غافر: ١٨] اور اس قسم کی آیتیں ہیں جن میں شفاعت کی نفی کی گئی۔

ان کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ آیات میں عموم قابلِ تسلیم نہیں، بلکہ یہ کفار کے ساتھ خاص ہیں۔ اگر ان کے مفہوم کو کافر ومؤمن دونوں کے لئے عام مانا جائے تو بات تسلیم نہیں کہ ان کا عموم ہر زمانے کے لئے ہے، بلکہ ان کا حکم اذنِ شفاعت سے پہلے کے ساتھ خاص ہے، اور اذنِ شفاعت کے بعد مؤمنین کے حق میں شفاعت ہوگی۔ اگر ہر زمانہ وحال میں عام مان بھی لیں تب بھی ضروری ہے کہ ان آیتوں کے مصداق کو کفار کے حق میں خاص کیا جائے تا کہ نصوص میں جمع وتطبیق ہو جائے۔

وَلَمَّا كَانَ أَصْلُ الْعَفْوِ وَالشَّفَاعَةِ چونکہ عفو وشفاعت کی اصل قرآن وسنت اور اجماع کے ایسے دلائل قطعیہ سے ثابت ہے کہ معتزلہ کے لئے بھی صاف طور پر انکار کی گنجائش نہیں رہی، اس لئے مجبوراً ایک غلط تاویل کے ساتھ دونوں کے قائل ہیں، یعنی کہتے ہیں کہ عفو کا تعلق صرف صغائر سے ہے، اور توبہ کے بعد کبائر سے بھی ہے۔ اور شفاعت کا مقصد صرف ثواب کی زیادتی ہے۔ مگر یہ دونوں تاویلیں فاسد ہیں، کیوں کہ ان کے نزدیک تو

مرتکب صغیرہ اور تائب عن الکبائر عذاب کے مستحق ہی نہیں تو پھر عفو کا کیا معنی؟ اور شفاعت کا اثبات جن نصوص سے ہوتا ہے خود وہ دلالت کرتے ہیں کہ اس کا مقصد معصیت کی معافی کے لئے سفارش کرنا ہے۔ پھر یہ کہنا کیسے درست ہوگا کہ یہ محض زیادتی ثواب کے لئے ہے؟

وَأَهْلُ الْكَبَائِرِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اہل کبائر من المومنین بلاتوبہ مرجائیں تو مخلّد فی النار ہوں گے یا نہیں؟ معتزلہ اول کے قائل ہیں اور اہل سنت ثانی کے اہل سنت کے دلائل درج ذیل ہیں:

① ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿فَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَّرَهٗ﴾ [الزلزلة: ۷] ایمان بھی عمل خیر ہے، جس کی جزا لازمی ملے گی اور یہ جزا جہنم میں داخل ہونے سے پہلے نہیں ہوسکتی، کیوں کہ جزا حاصل کرنے کے بعد جہنم میں داخل ہونا اجماعاً باطل ہے، لہٰذا لامحالہ جہنم سے نکلنا متعین ہوا۔

② قول الله تعالى: ﴿وَعَدَ اللّٰهُ الْمُؤْمِنِيْنَ وَ الْمُؤْمِنٰتِ جَنّٰتٍ﴾ [التوبة: ۷۲]، وقوله: ﴿اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَ عَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنّٰتُ الْفِرْدَوْسِ﴾ [الكهف: ۱۰۷] إلى غير ذلك، متعدد نصوص دلالت کرتے ہیں کہ مؤمن اہل جنت میں سے ہے۔ اور یہ بات پہلے ثابت ہوچکی ہے کہ معصیت کی وجہ سے آدمی دائرہ ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔

③ خلود فی النار کفر کی سزا ہے، کیوں کہ بڑے جرم کی سزا بھی بڑی ہوتی ہے۔ اگر غیر کافر کو بھی یہی سزا دی جائے تو عقوبت جنایت سے بڑھ جائے گی، اور مقدار جنایت سے زیادہ سزا دینا آپ کے مذہب کی رو سے بھی عدل کے خلاف ہے۔

معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ جو بھی جہنم میں داخل ہوگا وہ ہمیشہ وہیں رہے گا۔ یعنی کافر اور صاحب کبیرہ، کیوں کہ معصوم، تائب اور صاحب صغیرہ تو ان کے نزدیک اہل نار میں سے نہیں۔ کافر کے مخلّد في النار ہونے پر تو اجماع ہے، اور صاحب کبیرہ غیر تائب کے متعلق وہ دو دلیلیں بیان کرتے ہیں:

① صاحب کبیرہ غیر تائب عذاب کا مستحق ہے۔ عذاب اور ثواب دو متباین کلیاں ہیں "عذاب" دائمی و خالص مضرت کا نام ہے، جب کہ ثواب دائمی اور خالص منفعت کا نام ہے۔ اول میں ایسی مضرت ہے جس میں منفعت بالکل نہیں، اور ثانی میں ایسی منفعت ہے جس میں مضرت بالکل نہیں، اور اجتماعِ نقیضین محال ہے۔ لہٰذا یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ مرتکب کبیرہ مستحق عذاب بھی ہو اور مستحقِ ثواب بھی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ عذاب کے مفہوم میں دوام کی قید لگانا درست نہیں، بلکہ استحقاق عذاب بمعنی وجوبِ تعذیب عاصی علی اللہ بھی مسلّم نہیں۔ حقیقت میں ثواب اللہ جلّ شانہ کا فضل واحسان ہے۔ اور عذاب بدل ہے، جسے چاہے وہ معاف کردے یا کچھ مدت تک عذاب دے کر پھر جنت میں داخل کردے۔

② معتزلہ کی دوسری دلیل وہ نصوص ہیں جو صاحبِ کبیرہ کے مخلّد ہونے پر دلالت کرتے ہیں: کقوله تعالىٰ: ﴿وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهٗ جَهَنَّمُ خٰلِدًا فِيْهَا﴾ [النساء: ٩٣]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَيَتَعَدَّ حُدُوْدَهٗ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيْهَا﴾ [النساء: ١٤]، وقوله تعالىٰ: ﴿مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَّاَحَاطَتْ بِهٖ خَطِيْٓئَتُهٗ فَاُولٰٓئِكَ اَصْحٰبُ النَّارِ ۚ هُمْ فِيْهَا خٰلِدُوْنَ﴾ [البقرة: ٨١].

ان کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ تینوں نصوص کفار کے حق میں ہیں، مرتکبین کبائر کے حق میں نہیں۔ چنانچہ کسی کو مؤمن ہونے کی وجہ سے قتل کرنے والا اس لئے مخلّد فی النار ہے کہ وجہِ قتل ایمان کو قبیح سمجھنا ہے جو کفر ہے۔

اور دوسری آیت میں تمام حدود شرعی سے تعدی کرنے والا مراد ہے، اور ظاہر ہے کہ ایسا شخص یقیناً کافر ہے۔ تیسری آیت میں جس شخص کا بیان ہے وہ بھی کافر ہے کیوں کہ جس شخص کا گناہوں نے اندر و باہر بالکل احاطہ کرلیا ہو وہ یقینا کافر ہے۔

① اگر یہ تسلیم بھی کیا جائے کہ مذکورہ تینوں آیتیں فساق مؤمنین کے حق میں ہیں تو "خلود" سے مکث طویل مراد ہوگا، دوام نہیں جیسے کہا جاتا ہے: سجنٌ مخلّدٌ.

② اگر خلود بمعنی دوام ہی مراد لیں تو سابق نصوص سے معارض ہونے کی وجہ سے یہ استدلال تام نہیں۔

وَالإِيْمَانُ هُوَ التَّصْدِيْقُ لغتاً ایمان کے معنی مطلق تصدیق کے ہیں، یعنی مخبر کے حکم کا یقین کرنا اور اسے قبول کرنا اور مخبر کو صادق قرار دینا۔ ایمان بروزنِ افعال "اَمن" کا مصدر مزید ہے۔ گویا آمَنَ بِه کی حقیقت یہ ہے کہ تکذیب ومخالفت سے اسے مأمون ومحفوظ کر دیا۔ [1] ایمان کبھی "لام" سے متعدی ہوتا ہے، جیسے: ﴿وَمَآ اَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾ [يوسف: ١٧] یعنی بمصدِّقٍ لنا اور کبھی "با" سے كما في قوله ﷺ: "الإيمان أن تؤمن بالله،" أي: تصدِّق.

وَلَيْسَتْ حَقِيْقَةُ التَّصْدِيْقِ ایمان جس تصدیق کو کہتے ہیں اس کا مطلب یہ نہیں کہ دل میں محض یہ بات آجائے کہ خبر یا مخبر سچا ہے، بلکہ تصدیق یہ ہے کہ دل اسے قبول بھی کرلے اس طرح پر کہ اس پر تسلیم کا اطلاق ہو سکے، [2] جیسا کہ امام غزالی نے تصریح کی ہے۔ یہی وہ معنی ہیں جسے فارسی میں "گرویدن" اور اردو میں "ماننا" سے تعبیر کیا جاتا ہے اور یہی معنی اس تصدیق میں معتبر ہے جو تصور کے بالمقابل ہے جیسا کہ منطق کے شروع میں کہا جاتا ہے: "العلمُ إمَّا تصورٌ وإما تصديقٌ" ابن سینا رئیس مناطقہ نے یہی تصریح کی ہے۔

فَلَوْ حَصَلَ هٰذَا الْمَعْنٰى اس معنی کی تصدیق اگر کسی کافر میں پائی جائے تو اس پر کافر کا اطلاق اس وجہ سے نہیں کہ "تصدیق" ایمان نہیں، بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اس میں

---

[1] بعض حضرات کہتے ہیں کہ ایمان کا لغوی معنی امن دینا یا امن والا ہونا ہے۔ اگر ہمزہ برائے تعدیہ ہو تو اس کا معنی جعل الغیر آمنا ہے۔ اگر ہمزہ برائے صیرورت ہو تو معنی "امن والا ہوجانا" ہے۔ پھر شریعت نے اسے تصدیق کے معنی کی طرف نقل کیا۔ شارح کے نزدیک یہ بات پسندیدہ نہیں۔ اس لئے وہ کہتے کہ ایمان کا لغوی وشرعی معنی دونوں "تصدیق" ہے۔ فرق صرف اطلاق وتقیید میں ہے۔

[2] یہ ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ بعض کفار تو آپ ﷺ کو سچا جانتے تھے، خصوصاً اہل کتاب، تو انہیں مؤمن کہنا چاہیے، حالانکہ انہیں مؤمن نہیں کہا جاتا۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ ایمان صرف تصدیق کا نام نہیں۔

تکذیب وانکار کی کوئی علامت موجود ہے، مثلاً کوئی شخص ما جاء به النبي ﷺ کی تصدیق واقرار اور تسلیم کرتا ہے اور اس کے باوجود اپنے اختیار سے زنار بھی باندھتا ہے، یا بت کا سجدہ کرتا ہے، تو ایسے شخص کو ہم کافر قرار دیں گے۔ اس لئے کہ آپ ﷺ نے ایسی باتوں کو تکذیب وانکار کی علامتیں بتایا ہے۔ تصدیق کی مذکورہ تشریح پیش نظر رکھنے سے مسئلہ ایمان پر وارد ہونے والے بہت سے اشکالات حل ہو جاتے ہیں۔ (1)

شرعاً ایمان خاص تصدیق کا نام ہے (2) یعنی رسول اللہ ﷺ کا اللہ رب العزت کی جانب سے جن باتوں کا لانا واضح طور پر معلوم ہے اجمالاً ان سب کی دل سے تصدیق کرنا ایمان ہے اور یہی اجمالی تصدیق فریضۂ ایمان سے سبکدوش ہونے کیلئے کافی ہے اور شرعاً معتبر ہونے میں ایمان تفصیلی سے اس کا درجہ کم اور گھٹا ہوا نہیں۔ لہٰذا جو مشرک وجودِ صانع اور اس کی صفات کی تصدیق کرے اسے لغتاً تو مؤمن کہا جا سکتا ہے، شرعاً نہیں، کیوں کہ ما جاء به الرسول کی تصدیق کے بغیر توحید معتبر ہی نہیں۔ اسی کی طرف اس آیت میں اشارہ ہے: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ اَكْثَرُهُمْ بِاللّٰهِ اِلَّا وَهُمْ مُّشْرِكُوْنَ﴾ [يوسف: ١٠٦]۔

وَالإِقْرَارُ بِهِ، أَيْ: بِاللِّسَانِ بعض علما کے نزدیک ایمان کے شرعی مفہوم میں تصدیق کے علاوہ اقرار باللسان بھی معتبر ہے، البتہ تصدیق رکنِ لازمی ہے کہ اس میں کسی

---

(1) مثلاً اگر ایمان صرف تصدیق کا نام ہے تو ابوطالب کو تصدیق حاصل تھی۔ اسے مؤمن کہنا چاہیے۔ اس کا جواب ظاہر ہے کہ تسلیم وانقیاد کا فقدان ہے جو تصدیق کی حقیقت ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہوتا ہے کہ تصدیق، اقرار اور عمل کرنے والا بتوں کو سجدہ کرے یا کسی شرعی حکم کا مذاق کرے تو اسے مؤمن کیوں نہیں کہتے؟ جواب واضح ہے کہ اس عمل کو شریعت نے تکذیب کی علامت قرار دیا ہے۔

(2) ایمان شرعی کے بارے میں شارح نے پانچ مذاہب بیان کئے۔ پہلا مذہب بعض علمائے اہل سنت اور فخر الاسلام بزدوی کا ہے کہ ایمان تصدیق واقرار دونوں کے مجموعے سے عبارت ہے۔ دوسرا مذہب جمہور محققین اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا ہے کہ ایمان صرف تصدیق قلبی سے عبارت ہے، اور اقرار باللسان دنیا میں اجرائے احکام کے لئے شرط ہے۔ تیسرا مذہب جمہور محدثین، فقہا، متکلمین، معتزلہ وخوارج کا ہے۔ چوتھا مذہب کرامیہ کا ہے کہ ایمان صرف اقرار باللسان کا نام ہے۔ پانچواں مذہب قدریہ کا ہے کہ ایمان صرف ما جاء به النبی ﷺ کی معرفت کا نام ہے۔

حال میں سقوط کا احتمال نہیں اور اقرار اگر چہ شطر یا جزء ایمان ہے مگر سقوط کا احتمال رکھتا ہے جیسا کہ اکراہ کی حالت میں ساقط ہو جاتا ہے۔

فَإِنْ قِيْلَ: قَدْ لاَ يبْقى التَّصْدِيْقُ شبہ یہ ہے کہ اگر ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے تو نیند یا غفلت کی حالت میں اسے مؤمن نہیں کہنا چاہیے، کیوں کہ اس حالت میں تصدیق قلبی نہیں رہتی۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ تصدیق دل میں رہتی ہے صرف اس کے حصول سے ذہول ہو جاتا ہے۔ اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیں کہ تصدیق نہیں رہتی تو اس کا جواب یہ ہے کہ تصدیق وجود میں آچکی، شریعت نے اس محقق و موجود کو جس پر اس کی ضد طاری نہیں ہوئی حکماً باقی قرار دیا ہے، لہٰذا مؤمن اسی کا نام ہے جو فی الحال یا ماضی میں ایمان لایا اور اس میں کوئی علامت تکذیب نہیں پائی گئی۔ بہر حال تصدیق اور اقرار دونوں کا مجموعہ ایمان ہے۔ اسی کو شمس الائمہ اور فخر الاسلام نے اختیار کیا۔

وَذَهَبَ جُمْهُوْرُ المحقِّقين جمہور محققین کا مذہب یہ ہے کہ ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے، البتہ اقرار دنیا میں احکام ایمان جاری کرنے کی شرط ہے۔ اس لئے کہ تصدیق قلبی ایک باطنی امر ہے اور دوسروں کی واقفیت کے لئے ظاہری علامت ضروری ہے۔ لہٰذا جو شخص دل سے تصدیق کرے اور زبان سے اقرار نہ کرے وہ عند اللہ مؤمن ہے، اگر چہ احکامِ دنیا میں وہ مؤمن نہیں۔ اور جو زبان سے اقرار کرے مگر دل سے تصدیق نہ کرے جیسے منافق، وہ احکامِ دنیا میں تو مؤمن ہے لیکن عند اللہ مؤمن نہیں۔ یہی مسلک شیخ ابو منصور ماتریدی کا مختار ہے۔ اور نصوص سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ قال تعالی: ﴿أُولَٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾ [المجادلة: ٢٢]، وقال: ﴿وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [النحل: ١٠٦]، وقال: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤]، وقال عليه السلام: اللّٰهُمَّ ثبِّت قلبي على دينك. وقال لأسامة حين قتل من قال لا إله إلا الله: هلاَّ شققت عَنْ قلبه.

فإنْ قُلتَ: نَعَمْ الإيمانُ هُوَ التَّصْدِيقُ [1] اگر کوئی یہ اشکال کرے کہ اچھا ایمان محض تصدیق ہی ہے، لیکن: (1) اہل لغت ایمان صرف تصدیق باللسان کو جانتے ہیں۔ (2) اور حضور ﷺ اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم مؤمن کے صرف کلمۂ شہادت پر قناعت کرتے تھے اور یہ دریافت نہ کرکے کہ اس کے دل میں کیا ہے ایمان کو تسلیم کرلیتے تھے۔ ان دونوں باتوں سے معلوم ہوا کہ ایمان صرف اقرار باللسان کا نام ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ تصدیق سے دل کا یقین مراد ہونے میں کوئی خفا نہیں۔ یہاں تک کہ اگر ہم فرض کرلیں کہ لفظ تصدیق کسی معنی کے لئے موضوع ہی نہیں یا قلبی اذعان کے علاوہ کسی اور معنی کے لئے موضوع ہے تو پھر بھی صَدَّقْتُ کا لفظ بولنے سے اہل لغت وعرف میں سے کوئی بھی یہ تسلیم نہیں کرے گا کہ وہ نبی پر یقین اور ایمان رکھنے والا ہے۔ اسی وجہ سے بعض زبانی اقرار کرنے والوں سے ایمان کی نفی کی گئی، قال تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّقُوْلُ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَ بِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَ مَا هُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ﴾ [البقرة: ۸]، وقال: ﴿قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَ لٰكِنْ قُوْلُوْٓا اَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ١٤].

وَأَمَّا المُقِرُّ بِاللِّسَانِ وَحْدَهُ البتہ صرف مقر باللسان کو لغتاً مؤمن کہنے میں کوئی نزاع وخلاف نہیں اور اس پر ظاہراً احکام جاری ہوں گے۔ ہاں نزاع اس میں ہے کہ عنداللہ بھی وہ مؤمن ہے یا نہیں؟ اس بارے میں تفصیل یہ ہے کہ آنحضرت علیہ السلام وصحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین جیسے کلمۂ شہادت بولنے والے پر ایمان کا حکم لگاتے، اسی طرح منافق پر کفر کا حکم لگاتے تھے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان میں صرف زبان کا اقرار کافی نہیں۔ نیز اس شخص کے ایمان پر اجماع منعقد ہے جس نے دل سے تصدیق کی اور زبان سے اقرار کا بھی قصد کیا، مگر گونگا

---

[1] کرامیہ کا مذہب یہ ہے ایمان صرف اقرار باللسان کا نام ہے۔ شارح نے اس عبارت میں ان کی دو دلیلیں گزشتہ تحقیق (یعنی لغت اور شرع دونوں میں ایمان سے تصدیق بالقلب مراد ہونے) پر اعتراض کی شکل میں پیش کی ہیں اور ان کا جواب دیا۔

پن یا اور کوئی بات اقرار سے مانع بن گئی۔ اس سے یہ واضح ہو گیا کہ ایمان کی حقیقت صرف کلمہ شہادت ہی نہیں جیسا کہ کرامیہ کا گمان ہے۔

فَأَمَّا الأَعْمَالُ فَهِيَ تَتَزَايَدُ فِيْ نَفْسِهَا جمہور محدثین، متکلمین اور فقہا کے نزدیک ایمان مجموعہ تصدیق بالجنان، اقرار باللسان اور عمل بالارکان کا نام ہے۔ چونکہ محققین کا مذہب یہ نہیں، اس لئے مذکورہ عبارت سے اس کے رد کی طرف اشارہ کیا، یعنی اعمال میں تو کمی زیادتی ہوتی ہے، اصل ایمان میں نہیں۔ معلوم ہوا کہ اعمال ایمان میں داخل نہیں۔ یہاں دو باتیں تفصیل طلب ہیں:

پہلی بات یہ ہے کہ اعمال ایمان میں داخل نہیں، جیسا کہ درجِ ذیل چار دلائل سے ثابت ہے:

1. افعال سے مراد افعال جوارح اور ایمان سے مراد تصدیقِ قلبی ہے جو فعلِ قلبی ہے۔ دونوں میں مغایرت ہے تو ایک مغایر دوسرے مغایر کی حقیقت میں نہ داخل ہوتا ہے، نہ اس کا جز ہوتا ہے۔
2. کتاب وسنت میں اعمال کا عطف ایمان پر کیا گیا، اور معطوف معطوف علیہ سے مغایر ہوا کرتا ہے، قال تعالیٰ: ﴿اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ﴾ [البقرة: ٢٧٧].
3. بعض آیات میں ایمان کو صحت عمل کے لئے شرط قرار دیا ہے، اور مشروط شرط میں داخل نہیں ہوسکتا، ورنہ اشتراط الشیء لنفسہ لازم آئے گا جو کہ ممتنع ہے، قال تعالیٰ: ﴿وَمَنْ يَّعْمَلْ مِنَ الصّٰلِحٰتِ مِنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثٰى﴾ [النساء: ١٢٤].
4. بعض اعمال کے ترک کے باوجود ایمان کا اثبات کیا گیا، حالانکہ شیء کا تحقق بغیر رکن کے نہیں ہوسکتا. قال تعالیٰ: ﴿وَاِنْ طَآئِفَتٰنِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا﴾ [الحجرات: ٩].

وَلَا يَخْفَى أَنَّ هٰذِهِ الْوُجُوْهُ ہاں یہ بات قابل لحاظ ہے کہ مذکورہ دلائل اس شخص کے خلاف تو حجت ہیں جو اعمال کو اصل ایمان کا رکن اور جزء اصلی قرار دیتا ہو کہ ان کا تارک

مؤمن ہی نہ رہے، جیسا کہ معتزلہ کا قول ہے۔ لیکن جو حضرات اعمال کو ایمان کامل کا رکن قرار دیتے ہیں کہ تارکِ اعمال ایمان سے خارج نہیں ہوتا جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا مسلک ہے، ان پر حجت قائم نہیں ہوتی۔

المقَامُ الثَّانی أنَّ حقيقةَ الإيمانِ دوسری بات یہ ہے کہ ایمان کی حقیقت میں کمی بیشی نہیں ہوتی، کیوں کہ ایمان تصدیق قلبی کا وہ مرتبہ ہے جو جزم واذعان کی آخری حد ہے، اور اس میں کمی وزیادتی متصور نہیں، لہٰذا جو شخص ایسی تصدیق سے متصف ہے وہ چاہے نیکی کرے یا معصیت کا ارتکاب کرے، بہر حال اس کی تصدیق علی حالہ رہے گی۔ اس میں کوئی تغیر نہیں آئے گا۔

جن آیات سے ایمان کی زیادتی معلوم ہوتی ہے وہ زیادتی مؤمن بہ (یعنی ما يجب به الإيمان) کے اعتبار سے ہے، نفسِ ایمان میں زیادتی مراد نہیں۔ [1] جیسا کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان آیات کا مصداق حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم ہیں کہ اولاً ایمان اجمالی لائے کہ جو بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم لے کر آئے ہیں ہمارا ان پر ایمان ہے۔ پھر رفتہ رفتہ جو بھی نیا حکم نازل ہوتا رہا اس پر ایمان لاتے رہے۔ لہٰذا آیت میں ایمان کی زیادتی سے مؤمن بہ پر ایمان کی زیادتی کا بیان ہے۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے بعد ایسی زیادتی ممکن نہیں، کیوں کہ فرائض کا نزول مکمل ہو چکا۔

وفِيه نَظَرٌ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ جواب قابلِ تأمل ہے، کیوں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت کے بعد بھی فرائض کا تفصیلی علم دفعتاً نہیں ہوتا، بلکہ اولاً ایمان اجمالی واجب ہوتا ہے، پھر جیسے جیسے تفصیلات معلوم ہوتی ہیں ان پر تفصیلاً ایمان لانا واجب ہوتا ہے اور ظاہر ہے تفصیلی ایمان اجمالی کے مقابلہ میں نہ صرف زائد ہے بلکہ کامل بھی ہے۔ اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ ایمان اجمالی کا درجہ تفصیلی سے گھٹا ہوا نہیں ہے، تو اس کا مقصد یہ ہے کہ اصل

[1] یہ اس سوال کا جواب ہے کہ بعض نصوص ایمان کی زیادتی پر دال ہیں، جیسے: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ [الأنفال: ٢]۔

ایمان کے تحقق میں دونوں برابر ہیں، یعنی جو ایک ایک فرض پر ایمان لائے وہ بھی مؤمن ہے، اور جو جمیع ما جاء بہ النبی ﷺ پر ایمان لائے وہ بھی مؤمن ہے۔

وقِيْلَ: إنَّ الثُّبَاتَ وَالدَّوَامَ عَلَى الإِيْمَانِ بعض حضرات کہتے ہیں کہ ثبات ودوام علی الایمان سے ہر ساعت اس میں زیادتی ہوتی ہے یعنی مرورِ زمانہ کے ساتھ ایمان میں زیادتی ہوتی ہے، کیوں کہ ایمان عرض ہے جو تجدد امثال کے بغیر باقی نہیں رہ سکتا۔ [1]

مگر اس توجیہ میں یہ شبہ ہے کہ شیء معدوم ہونے کے بعد اس کے مثل حاصل ہونے سے کسی چیز میں زیادتی نہیں ہوتی جیسا کہ جسم کی سیاہی عرض ہے۔ تجدد امثال سے اس کی بقا ماننے سے سیاہی میں اضافہ نہیں ہوتا۔

وقِيْلَ: المرادُ زيادةُ ثمرتِه بعضوں نے کہا ہے کہ زیادتِ ایمان سے مراد اس کے ثمرات کی اور دل میں روشنی اور نور کی زیادتی ہے جو عمل کے سبب سے ہوتی ہے اور معصیت سے گھٹ جاتی ہے۔

ومَنْ ذَهَبَ إِلَى أَنَّ الأَعْمَالَ ایمان میں زیادتی ونقصان کا قول اعمال جزوِ ایمان ہونے کی فرع ہے، لہٰذا جن کے نزدیک اعمال ایمان کا جز ہیں انہیں ایسی تاویلات کرنے کی ضرورت نہیں، کیوں کہ ان کے نزدیک ایمان کا زیادتی ونقصان کا قبول کرنا ظاہر ہے اور جو حضرات اعمال کو ایمان کا جز نہیں مانتے انہیں تأویلات کی ضرورت پڑتی ہے۔

البتہ بعض محققین جیسے قاضی عضد الدین وغیرہ اعمال سے قطع نظر حقیقت ایمان میں

---

[1] ایمان کی زیادتی پر دلالت کرنے والی آیات کے بارے میں یہ توجیہ امام الحرمین کی ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ ان آیات سے امثالِ ایمان کی زیادتی مراد ہے، اور امثال کی زیادتی ازمان کی زیادتی کی وجہ سے ہے۔ اس لئے کہ ایمان کی حقیقت تصدیق ہے، اور تصدیق علم ہے، اور علم کیفیت نفسانی کا نام ہے، اور کیفیت عرض ہے، لہٰذا مذکورہ وسائط کی وجہ سے ایمان عرض ہوا۔ اور اشاعرہ کا خیال ہے کہ عرض کا بقا امثال کے تجدد سے ہوتا ہے، یعنی ایک عرض موجود ہونے کے بعد فنا ہو جاتا ہے۔ اگلے آن اس کا مثل موجود اور پیدا ہوتا ہے، پھر وہ بھی فنا ہو جاتا ہے، اس سے اگلے آن میں پھر اس کا مثل پیدا ہوتا ہے الخ۔ لہٰذا جس کے ایمان پر زیادہ زمانہ گزرے گا، اس کے امثال بھی زیادہ ہوں گے، اور امثال کی زیادتی کی وجہ سے اس کا ایمان بھی زیادہ ہوگا۔

قوت وضعف کے اعتبار سے زیادتی ونقصان کے قائل ہیں۔ کہتے ہیں کہ یہ یقینی بات ہے کہ افرادامت کی تصدیق حضور ﷺ کی تصدیق کے برابر نہیں ہوسکتی۔ اسی طرح حضرت ابراہیم علیہ السلام کے قول: ﴿وَلٰكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِيْ﴾ [البقرة: ٢٦٠] سے بھی تفاوت مراتب کا اندازہ ہوتا ہے۔ لیکن اس سے کیفیت ایمان میں زیادتی ونقصان ثابت ہوتی ہے، جب کہ بحث ونزاع کمیت ایمان کے لحاظ سے ہے، فافهم.

بَقِيَ هُنَا بحثٌ آخر، وهُوَ أنَّ بعض القدْرِيَّةِ بعض قدریہ کا مذہب یہ ہے کہ ایمان صرف معرفت کا نام ہے، لیکن علمائے اہل حق اس مذہب کے فاسد ہونے پر متفق ہیں۔ اس لئے کہ:

① اہل کتاب حضور اکرم ﷺ کی نبوت کو اس طرح پہچانتے تھے جیسے اپنی اولاد کو پہنچانتے تھے، اس کے باوجود تصدیق نہ ہونے کی وجہ سے ان کا کفر مسلّم ہے۔

② نیز بعض کفار حق کو یقینی طور پر پہچانتے تھے، لیکن صرف عناد وتکبر سے انکار کرتے تھے، قال تعالی: ﴿وَجَحَدُوْا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَآ اَنْفُسُهُمْ﴾ [النمل: ١٤].

لہٰذا یقین ومعرفت، اور اعتقاد وتصدیق میں فرق کرنا ضروری ہے جس سے ایک کا ایمان ہونا اور دوسرے کا نہ ہونا ظاہر ہو جائے۔ بعض مشائخ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ مخبر کی خبر سے جو بات معلوم ہو اس پر اطمینان خاطر کو ''تصدیق'' کہتے ہیں جو کسبی ہے اور مصدِّق کے اختیار سے حاصل ہوتی ہے، اس لئے اس پر ثواب مرتب ہوتا ہے، اور اسے اصل العبادات قرار دیا جاتا ہے۔ بخلاف معرفت کے کہ یہ بسا اوقات بغیر کسب کے حاصل ہوتی ہے، جیسے کسی جسم پر نظر پڑی اور دیوار یا پتھر ہونے کی معرفت حاصل ہو گئی۔ [1]

بعض محققین (صاحب توضیح مراد ہیں) کے قول کی یہی مراد ہے کہ اپنے اختیار سے مخبر کی طرف صدق کی نسبت کرنا تصدیق ہے، حتی کہ اگر بے اختیار دل میں اس کی سچائی اتر گئی

---

[1] حاصل کلام یہ ہے کہ تصدیق خاص ہے کہ اس میں مصدّق کے اختیار کا دخل ہے، اور معرفت عام ہے کہ کبھی اختیاری ہوتی ہے اور کبھی اضطراری۔

تو اگر چہ یہ معرفت ہے مگر تصدیق نہیں۔

وهذا مشكلٌ؛ لأنَّ التَّصديق اس توجیہ (تصدیق کو امر کسبی و اختیاری کہنے) پر ایک اشکال وارد ہوتا ہے کہ تصدیق علم کی قسموں میں سے ہے، اور علم نفسانی کیفیت کا نام ہے نہ کہ فعل اختیاری کا، کیوں کہ جب ہم دو چیزوں کے درمیان نسبت کا تصور کریں اور ثبوت یا نفی کے بارے میں شک ہو، پھر ثبوت پر کوئی دلیل قائم ہو جائے تو خود بخود نسبت کا اذعان ہو جاتا ہے، اور اسی اذعانی کیفیت کو تصدیق، حکم، اثبات یا ایقاع بھی کہتے ہیں جس میں اختیار کا کوئی دخل نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس کیفیت کی تحصیل میں اسباب مہیا کرنا، غور و فکر کرنا اور موانع دفع کرنا پڑتا ہے، اور یہ سب باتیں اختیاری ہیں جن کے لحاظ سے ایمان کا مکلف کیا گیا ہے، اور غالباً تصدیق کے کسبی اور اختیاری ہونے سے یہی مراد ہے، لہٰذا حصولِ تصدیق میں صرف معرفت کافی نہیں، کیوں کہ یہ اسباب اختیاری کے بغیر بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ ہاں اگر یقینی معرفت اختیار اسباب کے بعد حاصل ہو تو اسے تصدیق قرار دینے میں کوئی مضائقہ نہیں، اس صورت میں وہ معنیٰ متحقق ہو جائیں گے جسے فارسی میں "گرویدن" سے تعبیر کرتے ہیں اور ایمان و تصدیق بھی اسی کا نام ہے۔ ایسی معرفت کفار معاندین منکرین کو حاصل ہونا ممنوع ہے، اور بتقدیر حصول ان کی تکفیر اس سبب سے ہے کہ وہ زبان سے انکار کرتے ہیں، عناد و استکبار پر مصر ہیں اور دوسری علامات تکذیب و انکار اپنائے ہوئے ہیں۔

وَالإِيْمَانُ وَالإِسْلَامُ وَاحِدٌ ایمان اور اسلام دونوں ایک ہیں، کیوں کہ اسلام خضوع و انقیاد یعنی احکام کے قبول و اذعان کا نام ہے اور تصدیق کی حقیقت بھی یہی ہے، قرآن کریم سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ۝ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [الذاريات: ۳۵ تا ۳٦]، نیز شرعاً یہ درست نہیں کہ کسی پر یہ حکم لگایا جائے کہ وہ مؤمن ہے مسلم نہیں، یا مسلم ہے مؤمن نہیں۔ جب ایسا کہنا درست نہیں تو پھر ضروری ہے کہ جو مسلم ہو وہ مؤمن بھی ہو۔

ظاهر كلام المشايخ مشائخ کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ انہوں نے دونوں کے عدم تغایر سے یہ معنی مراد لئے ہیں کہ ایک دوسرے سے جدا و منفک نہیں ہوتے نہ یہ کہ باعتبار مفہوم دونوں ایک ہیں۔ [1] صاحب ''کفایہ'' فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے اوامر ونواہی کی تصدیق کا نام ''ایمان'' ہے اور اس کی الوہیت کے سامنے تسلیم وانقیاد جو امر ونہی کے قبول کو مستلزم ہے وہ ''اسلام'' ہے، لہٰذا ایمان اسلام سے حکماً جدا نہیں ہوسکتا تو دونوں میں حکماً تغایر نہیں رہا۔

پھر بھی اگر کوئی تغایر کا قائل ہو تو اس سے دریافت کیا جائے گا کہ جو مؤمن ہو مسلم نہ ہو، یا مسلم ہو اور مؤمن نہ ہو، اس کا کیا حکم ہے؟ اگر ایک کے لئے دوسرے سے مغایر حکم ثابت کرے تب تو دعوی ٹھیک ہے، لیکن ایسا نہیں کرسکتا، لہٰذا اس کے قول کا باطل ہونا واضح ہوجائے گا۔

فإنْ قِيْل: قَوْلُه تعالى: اگر یہ شبہ ہو کہ قولِ باری تعالیٰ: ﴿قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا ۭ قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْٓا اَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ١٤] میں ایمان کے بغیر اسلام کے تحقق کی تصریح ہے، جو دونوں کے تغایر پر دلالت کرتی ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ جو اسلام شریعت میں معتبر ہے وہ ایمان کے بغیر نہیں پایا جاتا۔ اور آیت میں باطنی انقیاد کے بغیر صرف ظاہری انقیاد پر اسلام کا اطلاق کیا گیا، [2] جیسے بغیر تصدیق کے محض کلمۂ شہادت ادا کرنے پر ایمان کا اطلاق کردیا جاتا ہے جو شرعاً معتبر نہیں۔

فإنْ قِيْل: قوله ﷺ: اگر یہ شبہ ہو کہ ارشادِ نبوی ﷺ: أن تشهد أن لا إله لا الله، وأنَّ محمداً رسول الله، وتقيمَ الصلاة، وتوتيَ الزكاة، وتصومَ رمضان، وتحجَّ البيت إن استطعتَ إليه سبيلا سے معلوم

---

1. حاصل یہ ہے کہ ایمان واسلام کے درمیان نسبتِ تساوی (اتحاد) سے اتحادِ لغوی مراد نہیں، کیوں کہ لغوی اعتبار سے دونوں کے مفہوم میں تغایر ہے، بلکہ اتحادِ اصطلاحی مراد ہے کہ مصداق کے اعتبار سے دونوں متحد ہیں۔
2. یعنی اسلام کا لغوی معنی مراد ہے۔ حقیقی وشرعی معنی مراد نہیں۔

ہوتا ہے کہ اسلام اعمال کا نام ہے نہ کہ تصدیق قلبی کا جس سے ایمان واسلام میں تغایر معلوم ہوتا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں اصل اسلام کی تشریح نہیں کی گئی، بلکہ اس کے ثمرات اور علامات کی وضاحت ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ دوسری روایات میں یہی تشریح ایمان کے متعلق وارد ہے، چنانچہ آپ ﷺ نے ایک وفد کو خطاب کر کے فرمایا: أتدرون ما الإيمانُ بالله وحده؟ فقالوا: الله ورسولُه أعلم، قال ﷺ: شهادةُ أن لاإله إلا الله، وأنَّ محمداً رسول الله، وإقامُ الصلاة، وإيتاءُ الزكاة، وصيامُ رمضان، وأن تعطوا من المغنم الخمس. حالانکہ اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں، لہٰذا معلوم ہوا کہ ایمان کے ثمرات مراد ہیں۔

اسی طرح ایک اور روایت میں ہے: الإيمانُ بضع وسبعون شعبةً، أعلاها قولُ لا إله الا الله، وأدناها إماطةُ الأذى عن الطريق. حدیث میں قول اور عمل دونوں کے مجموعے کو ایمان قرار دیا گیا، حالانکہ اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں، لامحالہ یہاں بھی کہا جائے گا کہ اقرار بالشہادتین ایمان کی علامت اور اعمال اس کے ثمرات ہیں۔

وَإِذَا وُجِدَ مِنَ الْعَبْدِ التَّصْدِيْقُ جب کسی سے تصدیق واقرار پایا جائے تو وہ بلاشبہ مؤمن ہے، لہٰذا اس کے لئے: أنا مؤمنٌ حقًّا کہنا درست ہے [1] کیوں کہ

[1] حنفیہ کا یہی مذہب ہے، کیوں کہ استثنا تمام عقود کو باطل کر دیتا ہے۔ نیز حضرت عطاء بن ابی رباح سے منقول ہے کہ میں نے حضرات صحابہ کرام کو نحن المسلمون والمؤمنون کہتے ہوئے پایا۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے سامنے ایک شخص نے أنا مؤمنٌ إن شاء الله کہا تو آپ نے اس سے فرمایا کہ کیا تو اللہ اور اس کے رسول پر ایمان رکھتا ہے؟ تو کہنے لگا: ہاں، تو آپ نے فرمایا کہ تو پھر أنا مؤمنٌ حقًّا کہو۔ پھر آیت: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِاللّٰهِ وَ رَسُوْلِهٖ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوْا وَ جٰهَدُوْا بِاَمْوَالِهِمْ وَ اَنْفُسِهِمْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ ۭ اُولٰٓئِكَ هُمُ الصّٰدِقُوْنَ﴾ [الحجرات: ۱۵] تلاوت فرمائی۔

ایمان متحقق ہے، اور أنا مؤمنٌ إن شاء الله کہنا مناسب نہیں۔ ❶ وجہ یہ ہے کہ شک کی بنا پر ''إن شاء الله'' کہنا تو یقیناً کفر ہے۔ اگر ادب کا خیال ہو، یا امور کو خدا کی مشیت پر حوالہ کرنے، یا فی الحال نہیں بلکہ عاقبت میں شک یا تبرک بذکر اللہ یا تزکیہ نفس اور خود پسندی کے شائبہ سے اجتناب مقصود ہو جب بھی اسے ترک کرنا اولی ہے تاکہ شک کا وہم نہ ہو۔ اسی لئے (یعنی ترک اولی ہے واجب نہیں) مصنف رحمہ اللہ نے لا ینبغي کہا لا یجوز نہیں کہا، کیوں کہ جب شک باعث نہ ہو تو عدم جواز کی کوئی وجہ نہیں، حتی کہ صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین اور تابعین میں بہت سے حضرات اس کے جواز کے قائل ہیں۔

وَلَيْسَ هٰذا مثل قولِك أنا مؤمنٌ إن شاء الله کو أنا شاب إن شاء الله پر قیاس کر کے لغو اور باطل قرار دینا درست نہیں، ❷ کیوں کہ: ① شباب فعل کسبی نہیں، ② نہ عاقبت و مآل میں اس پر بقا ممکن ہے، ③ اور نہ اس سے تزکیہ نفس اور خود پسندی کا اظہار ہوتا ہے، بلکہ أنا زاهدٌ مُتَّقٍ إن شاء الله پر قیاس کیا جا سکتا ہے کہ جیسے یہ کلام لغو نہیں اسی طرح وہ بھی لغو اور بے معنی نہیں۔

وَذَهبَ بعضُ المحقِّقين بعض محققین نے أنا مؤمن إن شاء الله کی یہ توجیہ کی ہے کہ تصدیق کا ابتدائی مرتبہ جس سے آدمی کفر سے نکل جاتا ہے اس کے متحقق

---

❶ شوافع کے نزدیک أنا مؤمنٌ إن شاء الله کہنا چاہیے، کیوں کہ اس میں ① اپنی تعریف کو ترک کرنا ہے، ② اللہ تعالی کے ساتھ ادب کا یہی تقاضا ہے، ③ خاتمہ کا حال معلوم نہیں، ④ تمام امور کو اللہ تعالی کے حوالے کرنا مناسب ہے کہ ارشادِ باری تعالی ہے: ﴿وَلَا تَقُوْلَنَّ لِشَایْءٍ اِنِّیْ فَاعِلٌ ذٰلِكَ غَدًا ۝ اِلَّآ اَنْ یَّشَآءَ اللّٰهُ﴾ [الکہف: ۲۳ تا ۲۴] اور ﴿لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ اِنْ شَآءَ اللّٰهُ اٰمِنِیْنَ﴾ [الفتح: ۲۷]، اور آپ ﷺ جب قبرستان جاتے تو فرماتے: ((السلام علیکم دارَ قومٍ مؤمنین، وإنا إن شاء الله بکم لاحقون)) حالانکہ لحوق یقینی ہے، مگر پھر بھی ادب ملحوظ ہے۔ نیز حضراتِ صحابہ کرام ہر وقت خطرہ محسوس کرتے ہوئے استغفار کرتے اور روتے کہ کہیں ایمان سلب نہ ہو جائے۔ لہٰذا مذکورہ تمام وجوہ اس بات پر دال ہیں کہ أنا مؤمنٌ إن شاء الله کہنا مستحب ہے۔

❷ صاحبِ کفایہ نے أنا مؤمنٌ إن شاء الله کے بارے میں کہا کہ یہ أنا شابٌ إن شاء الله کی طرح مہمل اور باطل ہے۔ تو شارح نے مذکورہ عبارت میں اس کا جواب دیا۔

ہونے پر تو اطمینان اور یقین ہو سکتا ہے، لیکن جب تصدیق میں شدت اور ضعف کے لحاظ سے فرق مراتب ہے تو تصدیق کامل کا حصول جس پر نجات کاملہ موقوف ہے اور جس کی طرف: ﴿أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا ۚ لَّهُمْ دَرَجَاتٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ [الأنفال: ٤] میں اشارہ ہے، یہ خدا ہی کی مشیت پر محمول ہے تو مرتبۂ کمال کے اعتبار سے ان شاء اللہ کہنا درست ہے۔

وَلَمَّا نُقِلَ عَنْ بِعْضِ الْأَشَاعِرَةِ بعض اشاعرہ سے منقول ہے کہ أنا مؤمن إن شاء الله کہنا بالکل بجا اور درست ہے، اس لئے کہ ایمان اور کفر، سعادت اور شقاوت میں خاتمہ کا اعتبار ہے، حال کا اعتبار نہیں۔ اور خاتمہ کی خبر صرف اللہ تعالیٰ ہی کو ہے، اس لئے ان شاء اللہ کہنا چاہیے۔ کیوں کہ مؤمن سعید وہی ہے جس کی موت ایمان پر ہو، چاہے اس کی پوری زندگی کفر اور عصیاں پر گزری ہو۔ اور شقی وہی ہے جس کی موت العیاذ باللہ کفر پر ہو، چاہے اس کی ساری زندگی تصدیق وطاعت پر گزری ہو۔ ابلیس کے بارے میں باری تعالیٰ کے ارشاد: ﴿وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٣٤] میں اسی کی طرف اشارہ ہے، حالانکہ خلق آدم علیہ السلام سے پہلے ابلیس کا ایمان اور انقیاد سب کو معلوم تھا۔ اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ''السعيدُ من سَعِدَ في بطن أمِّه، والشقيُّ من شقِيَ في بطن أمه'' جس سے معلوم ہوا کہ سعادت وشقاوت بدلتی نہیں۔ خاتمہ سے ساری زندگی کا حکم ظاہر ہو جاتا ہے۔

والسَّعِيْدُ قَدْ يَشْقَى اشاعرہ کے مذکورہ استدلال کے رد میں مصنف رحمہ اللہ نے یوں اشارہ کیا ہے کہ سعید کبھی شقی ہو جاتا ہے، مثلاً ایمان کے بعد مرتد ہو جائے، اور شقی کبھی سعید ہو جاتا ہے کہ کفر کے بعد ایمان لے آئے۔ اور اس سے اللہ تعالیٰ کی صفت اسعاد اور اشقاء میں تغیر لازم نہیں آتا جو محال ہے، بلکہ سعادت وشقاوت میں تغیر ہوتا ہے جو بندہ کی صفت ہے، اور اس میں کوئی خرابی نہیں۔

وَالْحَقُّ أَنَّهُ لَا خِلَافَ فِيْ الْمَعْنَى بہرحال حق یہ ہے کہ مسئلۂ مشیت میں

اختلاف صرف نظر و اعتبار کا ہے، ورنہ حقیقتاً کوئی اختلاف نہیں۔ جس نے ایمان و سعادت سے تصدیق و اقرار کا حصول مراد لیا اس نے ان شاء اللہ کہنے کو نامناسب قرار دیا، کیوں کہ معنی کے متحقق ہونے پر کوئی شبہ نہیں۔ اور جس نے اس پر ثمرات و نجات کے ترتب کا لحاظ کیا اس نے مشیتِ الٰہی پر مفوّض کرنے کو بہتر کہا، کیوں کہ اسکے حاصل ہونے کا اب تک یقین نہیں۔

وَفِيْ إِرْسَالِ الرُّسُلِ حِكْمَةٌ رسل رسول بروزن فعول کی جمع ہے، اور رسالت سے مأخوذ ہے جس کے شرعی معنی اللہ اور اس کی ذوی العقول مخلوق کے درمیان کسی بندہ کا سفارت کا کام انجام دینا ہے، تاکہ دنیوی و اخروی جن مصالح کے سمجھنے سے مخلوق کی عقلیں قاصر ہیں انہیں بتلا کر ان کے روحانی امراض کو دور کرے۔ اور نبی و رسول میں فرق کتاب کے شروع میں گزر چکا۔

وَفِيْ هٰذَا إِشَارَةٌ ارسالِ رسل کے بارے میں چار مذہب ہیں:

(1) بتقاضائے حکمت ارسال رسل باری تعالیٰ پر واجب ہے۔ [1] یہ ماتریدیہ کا مذہب ہے۔

(2) حکماً باری تعالیٰ پر ارسال رسل واجب ہے، کیوں کہ اصلح للعبد باری تعالیٰ پر واجب ہے۔ یہ معتزلہ کا قول ہے۔ [2]

(3) ارسال رسل ممتنع ہے۔ یہ سمینہ اور براہمہ کا قول ہے۔ [3]

---

[1] یعنی ارسالِ رسل واجب تو ہے، لیکن اللہ تعالیٰ پر واجب نہیں، بلکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کا صدور بتقاضائے حکمت واجب ہے۔

[2] معتزلہ اور ماتریدیہ دونوں وجوب کے قائل ہیں، لیکن دونوں کے مذاہب میں فرق یہ ہے کہ معتزلہ مطلق وجوب کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ اس کے ترک پر قادر نہیں۔ جب کہ ماتریدیہ وجوب میں تأویل کرتے ہیں کہ وجوب بتقضائے حکمت ہے۔ اور اللہ جل شانہ اس کے ترک پر بھی قادر ہے۔

[3] ان کے دلائل یہ ہیں کہ رسول بنانا اللہ تعالیٰ کے اس کہنے پر موقوف ہے کہ "میں نے تمہیں رسول بنایا"۔ اور اس پر یقین رکھنے کا کوئی وسیلہ ہی نہیں ہے کہ (1) یہ اللہ تعالیٰ ہی کا فرمان ہے۔ ہوسکتا ہے کہ کسی جن وغیرہ کا کلام ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کوئی ایسی دلیل پیدا کردیں جو اللہ تعالیٰ کے کلام پر دلالت کررہی ہو، یا پھر علم بدیہی عطا فرمادے۔

(2) بقول آپ کے وحی کے لانے والا فرشتہ ہوتا ہے۔ تو اس میں دو احتمال ہیں وہ مجسم ہے یا غیر مجسم۔ اگر مجسم ہے تو =

(4) ارسال رسل ممکن ہے کہ بھیجنا نہ بھیجنا دونوں برابر ہیں۔ ❶ یہ بعض متکلمین کا مذہب ہے۔

وَقَدْ أَرْسَلَ اللهُ تَعَالَى رُسُلًا رسل بھیجنے کی حکمت وفائدہ یہ ہے کہ وہ اہل ایمان و طاعت کو جنت وثواب کی خوشخبری سنائیں اور اہل کفر وعصیان کو دوزخ اور عقاب سے ڈرائیں، کیوں کہ یہ باتیں عقل سے یا تو بالکل معلوم نہیں ہو سکتیں، یا ایسی انتہائی دقیق نظر سے دریافت ہو سکتی ہیں کہ ایک آدھ آدمی کے علاوہ کسی میں ایسی نظر وفکر میسر نہیں ہو سکتی۔

رسل بھیجنے کا فائدہ یہ بھی ہے کہ وہ لوگوں کو دین اور دنیا کے وہ امور بتلاتے ہیں جن کی طرف لوگ محتاج ہیں۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جنت اور دوزخ کو پیدا کیا، اور ان میں ثواب وعقاب کے اسباب کو مہیا کر رکھا ہے۔ ان دونوں کے احوال کی تفصیل اور جنت میں پہنچنے اور دوزخ سے بچنے کی راہ صرف عقل سے معلوم نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح بعض اجسام کو اللہ تعالیٰ نے نفع بخش اور بعض کو ضرر رساں بنایا جن کی شناخت صرف عقل اور حس کے ذریعے نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح بہت سی باتیں ممکنات میں سے ہیں جن کی کسی جانب یقین کی کوئی صورت نہیں اور بعض باتیں واجب و ممتنع ہیں کہ پوری بحث اور دائمی غور وفکر کے بغیر عقل میں نہیں آسکتیں، اب اگر انسان اسی میں منہمک ہو جائے تو اس کی زندگی کے تمام مصالح معطل ہو جائیں گے۔

= باقی حاضرین کو بھی نظر آنا چاہیے۔ اگر غیر مجسم ہے تو رسول کو کیسے یقین ہوگا کہ یہ فرشتہ ہے۔ ممکن ہے کہ کوئی جن وغیرہ کلام کر رہا ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ رؤیت کا خالق اللہ تعالیٰ ہے، اور وہ اس بات پر قادر ہے کہ اپنے رسول پر فرشتۂ وحی کو منکشف کرے اور باقیوں سے مخفی رکھے۔

براہمہ ارسالِ رسل کو محال تو نہیں کہتے، مگر یہ کہتے ہیں کہ ارسالِ رسل کا کوئی فائدہ نہیں۔ کیوں کہ رسول جو احکام لائے گا اگر وہ عقل کے موافق ہیں تو ہر ایک خود ان پر عمل کرے گا، رسول کے لانے کی حاجت نہیں۔ اگر عقل کے مخالف ہیں تو ہر آدمی انہیں خود رد کرے گا، اگرچہ رسول لائے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بعض امور ایسے ہوتے ہیں جن کا حسن وقبح صرف عقل سے معلوم نہیں ہوتا۔ ایسے امور کے لئے ارسال رسل کی حاجت ہے۔

❶ البتہ اس کا وقوع محض تفضل واحسان کی وجہ سے ہے، بایں معنی کہ عقل اس کی جانب وقوع کو ترجیح نہیں دیتی، بلکہ محض ارادۂ الٰہی کی وجہ سے جانب وقوع کو ترجیح حاصل ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے افعال معلل بالاغراض نہیں ہوتے، جو کام وہ چاہتے ہیں کسی غرض وحکمت اور داعیہ کے بغیر کرتے ہیں۔

اس لئے اللہ تعالیٰ نے اپنے خاص فضل و رحمت سے ان امور کی وضاحت اور بیان کے لئے انبیاء علیہم السلام کو مبعوث فرمایا۔ قال تعالیٰ: ﴿وَ مَآ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِيْنَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧].

وأَيَّدَهُمْ بِالْمُعْجِزَاتِ اللہ تعالیٰ نے انبیائے کرام علیہم السلام کی رسالت ثابت کرنے کے لئے معجزوں کے ذریعہ ان کی تائید فرمائی ہے۔ معجزہ ایسے امر کو کہتے ہیں جو منکرین سے مقابلے کے وقت عادتِ جاریہ کے خلاف نبوت کا دعویٰ کرنے والے کے ہاتھ سے اس طرح ظاہر ہو کہ منکرین اس کے لانے سے عاجز آجائیں۔ ایسے معجزے انبیائے کرام علیہم السلام کو اس لئے دیئے جاتے ہیں کہ اگر معجزوں کے ذریعے ان کی تائید نہ ہو تو ان کی دعوت قبول کرنا واجب نہ ہوتا، اور دعویٰ رسالت میں صادق کی امتیاز کاذب سے نہ ہوسکتی۔ معجزہ ظاہر ہو جانے سے نبی کی سچائی کا یقین ہوجاتا ہے، کیوں کہ عادت اللہ یہی ہے کہ ظہورِ معجزہ کے بعد دلوں میں اس کی سچائی پیدا کردیتا ہے، اس لئے کہ کاذب کے ہاتھ سے معجزہ ظاہر نہیں ہوتا، اگرچہ معجزہ ظاہر ہونے کے بعد بھی علم بالصدق حاصل نہ ہونا بھی فی نفسہ ممکن ہے۔

اس کی مثال ایسی ہے کہ ایک شخص ایک جماعت کے سامنے دعویٰ کرتا ہے کہ میں اس بادشاہ کا قاصد ہوں۔ پھر بادشاہ سے کہتا ہے کہ اگر میں اپنے دعویٰ میں سچا ہوں تو آپ اپنی عادت کے خلاف اپنی جگہ سے تین دفعہ قیام کیجئے۔ بادشاہ سب کے سامنے ایسا ہی کرتا ہے تو سب کو لازمی طور پر یہ علم حاصل ہوگا کہ وہ شخص اپنے دعویٰ میں سچا ہے۔ اگرچہ پھر بھی کذب فی نفسہ ممکن ہے، (1) اس لئے کہ امکان ذاتی یعنی عقل کا جہت خلاف کو جائز رکھنا علم قطعی کے حصول کے منافی نہیں، جیسا کہ ہم قطعی طور پر جانتے ہیں کہ جبل احد سونا نہیں ہوا، پھر بھی فی نفسہ یہ بات ممکن ہے۔ اسی طرح یہاں بھی عادت کے بموجب علم حاصل ہوگا، اس لئے کہ "حس" کی طرح عادت بھی علم کے ذرائع میں سے ہے۔

---

(1) کیوں کہ یہ اس بات کا بھی امکان ہے کہ بادشاہ کا اپنی جگہ سے اٹھنا اس کی تصدیق کے لئے نہ ہو، بلکہ اپنے کسی مقصد سے اٹھا ہو، مثلاً وہ اس کی رعایا کا ایک فرد ہے، اس کی دلجوئی کی جائے وغیرہ۔

اور یہ احتمال کہ ''ہوسکتا ہے کہ معجزہ غیر اللہ سے ہو یا تصدیق کی غرض سے نہ ہو یا کسی جھوٹے کی تصدیق کے لئے ہو وغیرہ وغیرہ'' علم بالصدق کے حاصل ہونے میں قادح نہیں، جیسا کہ حرارتِ نار کا علم ضروری حسی حاصل ہونے میں یہ امکان مخل نہیں کہ آگ سے حرارت زائل ہوسکتی ہے، یعنی عدم حرارت مان لیں تو محال لازم نہیں آتا۔

وَأَوَّلُ الْأَنْبِيَاءِ آدَمُ حضرت آدم اول الانبیاء ہیں، اور محمد ﷺ سب سے آخری نبی ہیں۔ حضرت آدم علیہ السلام کی نبوت تو قرآن کریم سے ثابت ہے کہ وہ مأمور ومنہی تھے، حالانکہ ان کے زمانہ میں کوئی دوسرا نبی نہ تھا، تو معلوم ہوا کہ انہیں امر و نہی براہِ راست وحی کے ذریعے دیا گیا۔ اسی طرح احادیث اور اجماع سے بھی حضرت آدم علیہ السلام کی نبوت ثابت ہے۔ [1] اسی لئے بعض حضرات سے منقول ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کی نبوت کا انکار کفر ہے۔

اور محمد ﷺ کی نبوت یوں معلوم ہے کہ آپ ﷺ نے نبوت کا دعوی کیا جو ہم تک تواتراً پہنچا۔ اس دعوی کی تائید میں معجزے پیش کئے۔

ان معجزوں میں سے ایک بڑا معجزہ یہ ہے کہ آپ ﷺ نے اللہ کا کلام پیش فرمایا اور تمام بلغائے عرب کو اس کے مقابلہ کی دعوت دی۔ باوجود کمال بلاغت کے اس کی چھوٹی سی سورت کے معارضہ سے بھی سب عاجز رہے، حالانکہ اس کی انتہائی کوشش کی۔ حتی کہ اپنی جانوں کو خطرے میں ڈالا، بالآخر حروف کے معارضہ سے عاجز آکر سیوف سے مقابلہ پر آمادہ ہوگئے۔ ان سے اتنا بھی نہ ہوسکا کہ کلام اللہ کے برابر نہیں تو قریب تر کلام بھی مقابلہ میں پیش کریں۔ باوجودیکہ اسباب اور کامل دواعی موجود تھے۔ اس سے قطعی طور پر معلوم ہوا کہ یہ واقعی اللہ کی جانب سے ہے۔ اور یہ بھی معلوم کہ نبی علیہ السلام کا دعوی سچا ہے۔

اسی طرح حضور ﷺ سے خلاف عادت امور کا ظاہر ہونا اس قدر کثرت سے منقول

---

[1] مسند احمد میں حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں نے آپ ﷺ سے پوچھا کہ پہلے نبی کون ہیں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: آدم۔ میں نے پوچھا کہ کیا وہ نبی تھے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: نعم نبیٌّ مکلَّمٌ۔

ہے کہ سب کی قدرِ مشترک یعنی نفسِ ظہورِ معجزہ درجہ تواتر کو پہنچتا ہے، اگر چہ جزئی جزئی کی تفصیلات آحاد ہیں، جیسے: حضرت علی رضی اللہ عنہ کی شجاعت اور حاتم کی سخاوت متواتر ہیں، مگر ان کے واقعات آحاد ہیں۔

وَقَدْ يَسْتَدِلُّ أَرْبَابُ الْبَصِيْرَةِ اربابِ بصیرت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت پر اور دو طرح سے استدلال کرتے ہیں:

① امام غزالی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ امور جو متواتراً منقول ہیں، یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے احوال، نبوت سے قبل زمانہ دعوت میں اور اتمامِ دعوت کے بعد، بلند اخلاق، باحکمت فیصلے، بہادروں کے عاجز آجانے کے مواقع میں اقدام، جمیع احوال میں خدا کی حفاظت پر بھروسہ رکھنا اور دہشت وخوف کی حالت میں ثابت قدم رہنا، اس طرح پر کہ آپ کے دشمن کو باوجود سخت عداوت اور درپے طعن ہونے کے طعن کا موقع نہ ملنا، ان سب باتوں کے پیش نظر عقل یہ حکم لگانے پر مجبور ہے کہ غیر انبیاء میں ایسے امور جمع نہیں ہو سکتے۔ اور یہ بھی ناممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کمالات کو ایسے شخص کے حق میں اکٹھا کر دے جس کے بارے میں وہ جانتا ہے کہ وہ افتراء پرداز ہے، اور اس کو تیئیس سال تک مہلت دے۔ پھر اس کے دین کو تمام ادیان پر غالب کر دے، اور دشمنوں کے مقابلہ میں اس کی مدد کرے، اور موت کے بعد قیامت تک اس کے آثار کو زندہ رکھے۔

② دوسرا استدلال امام رازی رحمہ اللہ سے منقول ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی قوم کے سامنے نبوت جیسے امرِ عظیم کا دعویٰ کیا جن کے پاس نہ کتاب ہے نہ حکمت۔ پھر انہیں کتاب وحکمت دی اور احکام وشرائع کی تعلیم فرمائی، اور مکارم اخلاق کو کمال تک پہنچایا، بہت سے لوگوں کو علمی اور عملی فضائل میں کامل بنایا، تمام عالم کو ایمان اور عمل صالح سے منور کیا، اور خدا نے اپنے وعدہ کے مطابق ان کے دین کو سب پر غالب کیا۔ نبوت اور رسالت کے معنی اس کے علاوہ اور کیا ہیں؟ بہر حال جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت ثابت ہوگئی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام اور اللہ جلَّ شانہ کا کلام جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم

پر نازل ہوا دونوں اس پر دلالت کرتے ہیں کہ آپ خاتم النبیین ہیں، اور تمام لوگوں بلکہ جن وانس کی طرف مبعوث ہیں تو ثابت ہوا کہ آپ ﷺ آخری نبی ہیں، اور آپ کی نبوت عرب کے ساتھ خاص نہیں جیسا کہ نصاری کہتے ہیں۔

فَإِنْ قِيلَ: قَدْ وَرَدَ فِي الحدِيْث یہ شبہ نہ ہو کہ آپ ﷺ آخری نبی کیسے ہوئے؟ حالانکہ حدیث میں کہ حضرت عیسی علیہ السلام قرب قیامت نازل ہوں گے۔ کیوں کہ اس وقت وہ مستقل نبی کی حیثیت سے نازل نہیں ہوں گے، بلکہ حضور علیہ السلام کا اتباع کریں گے، ان کی اپنی شریعت منسوخ رہے گی، ان کی طرف نہ وحی آئے گی اور نہ ہی مستقل احکام، بلکہ حضور علیہ السلام کے خلیفہ ہوں گے۔ اصح قول یہ ہے کہ حضرت عیسی علیہ السلام لوگوں کی امامت کریں گے، اور مہدی علیہ السلام بھی ان کی اقتدا کریں گے، کیوں کہ حضرت عیسی علیہ السلام افضل ہیں تو ان ہی کی امامت اولی ہے۔[1]

وَقَدْ رُوِيَ بَيَانُ عَدَدِهِمْ بعض احادیث میں انبیاء علیہم السلام کا عدد مروی ہے۔ چنانچہ حضور علیہ السلام سے جب عدد کے بارے میں سوال کیا گیا، تو آپ ﷺ نے فرمایا: انبیاء ایک لاکھ چوبیس ہزار ہیں۔ دوسری روایت میں دو لاکھ چوبیس ہزار مذکور ہے، لیکن بہتر یہ ہے کہ شمار میں کسی خاص عدد کی تعیین نہ کی جائے، کیوں کہ ارشادِ باری تعالی ہے: ﴿مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾ [غافر: ۷۸]، اور عدد بیان کرنے میں یہ احتمال ہے کہ زیادہ شمار کی وجہ سے غیر نبی بھی شمار میں آجائیں، یا کم شمار کی وجہ سے بعض انبیاء خارج ہو جائیں۔ یہ احتمال اس لئے ہے کہ حقیقی عدد تو یقینی طور پر ہمیں معلوم نہیں، اور خبر واحد جس میں عدد مذکور ہے وہ اگر تمام شرائط معتبرہ پر مشتمل بھی ہو تو زیادہ سے زیادہ ظن کو مفید ہوگی، اور اعتقادیات کے اثبات میں ظن کا اعتبار نہیں۔ خاص کر اس وقت جب خود روایتوں میں اختلاف ہو، اور ظاہر قرآن ﴿مِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾

[1] علامہ تفتازانی نے حضرت عیسی علیہ السلام کی امامت کی اصحیت پر عقلی دلیل پیش کی، حالانکہ اس قسم کے مسائل میں نقلی دلیل ہونی چاہیے۔ اور نقلی دلائل سے ثابت ہے کہ امام مہدی امامت کا فریضہ سرانجام دیں گے۔

[غافر : ۷۸] کے خلاف ہو۔ علاوہ ازیں نفس الامر کی مخالفت کا بھی احتمال ہے، یعنی نبی کو غیر انبیاء میں شمار کرنا یا غیر نبی کو انبیاء میں شمار کرنا، کیوں کہ ہر عدد اپنے مدلول کے لئے اس طرح خاص ہے کہ اس میں زیادتی اور نقصان کا احتمال نہیں۔

وَكُلُّهُمْ كَانُوْا مُخْبِرِيْنَ البتہ اجمالی طور پر تمام انبیاء کے متعلق یہ عقیدہ رکھنا چاہیے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے خبریں پہنچانے والے اور تبلیغ کرنے والے تھے، کیوں کہ نبوت اور رسالت کے یہی معنی ہیں۔ اور یہ بھی اعتقاد کرنا چاہیے کہ وہ سچے اور امت کے خیر خواہ تھے، کیوں کہ اس کے بغیر بعثت و رسالت کا فائدہ ہی باطل اور ضائع ہو جاتا ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے صادقین کے لفظ سے اس طرف اشارہ کیا کہ انبیاء کرام علیہم السلام جھوٹ سے معصوم ہوتے ہیں، خاص کر شریعت، تبلیغ احکام اور امت کی ہدایت کے امور میں عمداً جھوٹ بولنے سے تو بالاجماع معصوم ہیں، اور سہواً جھوٹ صادر ہونے سے بھی اکثر کے نزدیک معصوم ہیں، البتہ دوسرے گناہوں سے عصمت کے بارے میں قدرے تفصیل ہے۔

کفر سے بالاجماع معصوم ہوتے ہیں، نبوت ملنے سے پہلے بھی اور بعد میں بھی۔

اسی طرح جمہور کے نزدیک نبوت ملنے کے بعد عمداً صدور کبائر سے معصوم ہیں۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ یہ عصمت دلیل سمعی سے ثابت ہے یا برہان عقلی سے؟ [1] حشویہ جمہور کے خلاف کرتے ہیں ان کے نزدیک عمداً صدور کبائر جائز ہے۔

حضرات انبیائے کرام سے سہواً کبائر کا صدور ہو سکتا ہے یا نہیں؟ اکثر کے نزدیک سہواً کبائر کا ارتکاب جائز ہے۔ مگر قاضی عیاض رحمہ اللہ نے عمداً اور سہواً کی قید کے بغیر کبیرہ گناہوں سے انبیائے کرام کے معصوم ہونے پر اجماع نقل کیا۔

---

[1] جمہور اشاعرہ کہتے ہیں کہ کذب فی التبلیغ سے معصوم ہونا برہانِ عقلی سے ثابت ہے، اور برہانِ عقلی معجزہ ہے۔ اور کذب کے علاوہ باقی گناہوں کے صدور کا امتناع دلیلِ نقلی یعنی نصوص اور اجماع سے ہے۔ جمہور معتزلہ اور بعض اشاعرہ کے نزدیک کبیرہ گناہوں کے صدور کا امتناع بھی دلیلِ عقلی سے ثابت ہے، اور دلیلِ عقلی یہ ہے کہ کبیرہ گناہوں کا ارتکاب لوگوں کے لئے باعثِ نفرت ہوگا، اور لوگ نبی کے اتباع سے باز رہیں گے، جو ارسالِ رُسل کی حکمت کے خلاف ہے۔

اسی طرح صغائر کا عمداً صدور جمہور کے نزیک جائز ہے، البتہ جبائی اور ان کے متبعین کو اس سے اختلاف ہے۔ اور سہواً تو بالاتفاق جائز ہے، سوائے ان صغائر کے جو خست پر دال ہوں جیسے ایک آدھ لقمہ چوری کرنا، یا وزن میں دانہ برابر کم ناپنا۔ جن گناہوں کا صدور جائز ہے ان میں محققین نے شرط لگائی ہے کہ خدا کی طرف سے ان پر تنبیہ کی جاتی ہے تاکہ وہ اس سے باز آجائیں یعنی استمرار اور بقاء علی المعصیۃ ممتنع ہے۔

یہ تمام تفصیلات نبوت حاصل ہونے کے بعد کی حالت کے لحاظ سے ہیں۔ اور نبوت سے قبل صدورِ کبیرہ کے ممتنع ہونے پر کوئی دلیل نہیں۔ معتزلہ نے اس حالت میں بھی ممتنع کہا، کیوں کہ ان کا ارتکاب باعث نفرت اور مانع اتباع ہے جو بعثت کی مصلحت کے خلاف ہے۔ مگر حق یہ ہے کہ صغائر یا کبائر کی تخصیص نہیں، بلکہ جو معصیت بھی باعث نفرت عوام ہو اس سے قبل النبوۃ بھی معصوم ہوتے ہیں جیسے زنا بالامہات، بداخلاقی اور خست پر دلالت کرنے والے صغائر۔

شیعوں کے نزدیک صغیرہ اور کبیرہ دونوں کا صدور نبوت سے قبل اور بعد دونوں حالتوں میں ممنوع ہے، لیکن تقیہ کے طور پر کفر تک کے اظہار کو جائز کہتے ہیں۔

إِذَا تَقَرَّرَ هٰذَا فَمَا نُقِلَ بہر حال جب انبیاء کی عصمت ثابت ہوگئی تو بعض انبیاء کے متعلق دروغ گوئی یا معصیت کی جو روایتیں منقول ہیں وہ اگر آحاد کے درجہ میں ہوں تو ناقابل قبول ہیں۔ اور اگر متواتر ہوں تو پھر دو صورتیں ہیں۔ اگر ممکن ہو تو ظاہر چھوڑ کر کوئی صحیح تاویل کی جائے گی۔ اگر ظاہر چھوڑنا ممکن نہ ہو تو یا تو انہیں ترک اولی محمول کیا جائے گا یا بعثت سے قبل پر محمول ہوں گے۔

وأفْضَلُ الأَنْبِيَاءِ مُحَمَّدٌ عَلَيْهِ السَّلامُ تمام انبیاء علیہم السلام میں ہمارے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم افضل ہیں۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ۱۱۰] اور ظاہر ہے کہ امت کی خیریت کمالِ دین کے اعتبار سے ہے، اور کمال دین اس نبی کے کمال کے تابع ہے جس کا وہ اتباع کرتے ہیں۔

آپ ﷺ کی افضلیت پر حدیث: ((أنا سید ولد آدم ولا فخر)) سے استدلال کرنا ضعیف ہے، کیوں کہ اس سے حضرت آدم علیہ السلام پر آپ ﷺ کی فضیلت ظاہر نہیں ہوتی، بلکہ صرف ان کی اولاد پر فضیلت ظاہر ہوتی ہے۔ [1]

وَالمَلائِكَةُ عِبَادُ اللهِ ملائکہ ایک خاص نوع کے اللہ کے بندے ہیں جو فطری طور پر خدا کے حکم پر پورا عمل کرتے ہیں۔ قال تعالیٰ: ﴿لَا يَسْبِقُوْنَهٗ بِالْقَوْلِ وَ هُمْ بِاَمْرِهٖ يَعْمَلُوْنَ﴾ [الأنبياء: ٢٧] وقال: ﴿لَا يَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِهٖ وَ لَا يَسْتَحْسِرُوْنَ﴾ [الأنبياء: ١٩] اور ذکورۃ وانوثۃ سے متصف نہیں ہوتے، کیوں کہ ایسی کوئی روایت نہیں اور نہ عقل اس کا تقاضا کرتی ہے۔ بت پرستوں کا کہنا کہ "وہ بنات اللہ ہیں" بالکل باطل اور ان کی شان میں زیادتی ہے، جیسا کہ یہود کا قول کہ "یکے بعد دیگرے ان میں سے کوئی کفر کا مرتکب ہوتا ہے جس پر اللہ تعالیٰ مسخ کی سزا دیتا ہے"، یہ ملائکہ کی شان میں بڑی کوتاہی اور گستاخی ہے۔

فَإِنْ قِيلَ: أَلَيْسَ قَدْ كَفَرَ إِبْلِيس اگر یہ شبہ کیا جائے کہ ابلیس نے بھی تو کفر کیا، حالانکہ وہ ملائکہ میں سے تھا بدلیل صحتِ استثناء از جماعت ملائکہ۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ فرشتوں میں سے نہیں، بلکہ جنوں میں سے تھا۔ پھر خدا کے حکم کی نافرمانی کی، لیکن چونکہ وہ عبادت اور بلندئ درجہ میں ملائکہ کی طرح تھا، اور یوں بھی فرشتوں میں بالکل رل مل گیا تھا، اس لئے تغلیباً اس کا شمار فرشتوں میں کر کے استثناء کرنا درست ہوا۔

اور ہاروت و ماروت کے متعلق اصح مسلک یہ ہے کہ وہ فرشتے ہیں۔ ان سے کسی قسم کا کفر یا کبیرہ گناہ صادر نہیں ہوا، پھر ان کی تعذیب بطور عتاب کے ہے، جیسے بعض انبیاء پر سہو یا لغزش کی وجہ سے عتاب ہوا۔ [2] یہ دونوں فرشتے لوگوں کو نصیحت کرتے اور کہتے کہ ہم

---

[1] اگر ولد آدم سے نوع انسانی مراد لیں کہ میں نوع انسانی کا سردار ہوں تو اس حدیث سے استدلال درست ہے۔

[2] شارح کی یہ بات محل نظر ہے، کیوں کہ جب ان سے کفر یا گناہِ کبیرہ کا ارتکاب نہیں ہوا تو پھر عذاب کیسا؟ اور یہ کہنا کہ یہ انبیاء کے عتاب کے مثل ہے یہ بھی غلط ہے، کیوں کہ انبیاء کو عتاب عذاب کی شکل میں نہیں ہوتا، جب کہ =

تمہارے لئے آزمائش ہیں، لہٰذا تم کفر نہ کرو، یعنی اس پر اعتقاد اور عمل نہ کرو، کیوں کہ سحر کی تعلیم میں کفر نہیں، بلکہ اس پر اعتقاد اور عمل باعث کفر ہے۔

وَلِلّٰہِ تَعَالٰی کُتُبٌ أَنْزَلَهَا کتب اللہ سے مراد وہ کتابیں ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ نے اپنے انبیاء پر نازل کیا اور امر و نہی اور وعدہ و وعید پر مشتمل ہیں۔ کلام اللہ ہونے میں سب کتب منزلہ ایک ہیں، البتہ ان کے الفاظ جو پڑھے اور سنے جاتے ہیں ان کے لحاظ سے ان میں تعدد و تفاوت اور فرق مراتب ہے۔ چنانچہ اس اعتبار سے سب سے افضل قرآن شریف ہے، پھر تورات، انجیل اور زبور کا درجہ ہے۔ جس طرح جمیع قرآن کلام اللہ ہونے میں برابر ہے، کسی جزء کو دوسرے جزء پر اس لحاظ سے کوئی فضیلت نہیں، لیکن قرأت و کتابت کے اعتبار سے ایک سورت کو دوسری سورت پر فضیلت ہوسکتی ہے۔ چنانچہ احادیث میں ایسی تفضیل وارد ہے، اس فضیلت کی حقیقت یہ ہے کہ بعض سورت مضمون کی رو سے زیادہ نافع یا زیادہ ذکر اللہ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے اس کا پڑھنا افضل ہے۔ واضح رہے کہ قرآن کی وجہ سے تمام کتب منزلہ کی تلاوت و کتابت اور بعض احکام منسوخ ہوگئے ہیں۔

وَالمِعْرَاجُ لِرَسُوْلِ اللّٰہِ علیہ السلام حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے حالت بیداری میں جسمانی معراج آسمان کی طرف حق اور حدیث مشہور سے ثابت ہے۔ اس کے منکر کو مبتدع گردانا جائے گا۔ معراج کا انکار اور دعویٰ استحالہ فلسفیوں کے اصولِ مخترعہ باطلہ پر مبنی ہے، ورنہ حقیقت میں آسمانوں کا خرق والتیام جائز ہے، کیوں کہ سب جسم اپنی حقیقت میں مشابہ ہیں۔ ایک کے حق میں جو ممکن ہے وہ دوسرے کے حق میں بھی ممکن ہوگا۔ اور جب اللہ تعالیٰ تمام ممکنات پر قدرت رکھتا ہے تو آسمانوں میں شگاف اور دروازے رکھنے پر بھی قادر ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے فی الیقظة کہہ کر ان لوگوں پر رد کیا جو خواب میں معراج کے قائل ہیں۔ اور درج ذیل نصوص سے استدلال کرتے ہیں۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے جب

= اس روایت کے مطابق ہاروت ماروت کو شدید عذاب ہو رہا ہے، بلکہ جب ان سے گناہ کا صدور ہی نہیں ہوا تو عذاب دینے کا واقعہ بھی باطل ہوگا۔ اگر روایت باطل ہے تو دونوں باتیں غلط ہیں، اور اگر صحیح ہے تو دونوں باتیں صحیح ہیں۔

معراج کے متعلق سوال کیا گیا تو فرمایا: ((كانت رؤيا صالحة)) اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا: ((ما فُقِدَ جسدُ محمدٍ ﷺ ليلة المعراج)) اور ارشاد باری تعالی ہے: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّءْيَا الَّتِيْٓ اَرَيْنٰكَ اِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾ [الإسراء: ٦٠].

ان استدلالات کا جواب یہ ہے کہ یہاں ''رؤیا'' بمعنی خواب نہیں، بلکہ رؤیت عینی مراد ہے۔ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی مراد یہ ہے کہ جسم مبارک روح پاک سے جدا نہیں ہوا، بلکہ روح و جسم دونوں کی ایک ساتھ معراج ہوئی۔ اسی لئے مصنف رحمہ اللہ نے بشخصه کہہ کر ان لوگوں کا رد کیا جو صرف روحانی معراج کے قائل ہیں۔ اور یہ ایک کھلی ہوئی بات ہے کہ خواب کی معراج یا روحانی معراج کوئی خاص قابلِ انکار امر نہیں، حالانکہ کفار معراج کے سخت منکر تھے، بلکہ کئی ضعیف الاعتقاد مسلمان معراج کی خبر سن کر مرتد ہو گئے۔ اس سے معلوم ہوا کہ محلِّ خلاف معراج جسمانی في اليقظة ہے، معراج روحانی یا منامی نہیں۔

مصنف رحمہ اللہ إلى السماء ان لوگوں کی تردید کے لئے کہا جو حالت بیداری میں صرف بیت المقدس تک معراج کے قائل ہیں، جس کی تصریح قرآن میں ہے۔ اور ثم إلى ما شاء الله سے اقوال سلف کے اختلاف کی طرف اشارہ ہے۔ چنانچہ بعض نے کہا جنت تک، بعض نے عرش تک، بعض نے فوق العرش تک، اور بعض نے اطرافِ عالم تک۔ بہر حال معراج کی رات مسجد حرام سے بیت المقدس تک جانا تو قطعی اور قرآن سے ثابت ہے۔ پھر وہاں سے آسمان تک صعود حدیث مشہور سے ثابت ہے۔ اور آسمان سے جنت یا عرش وغیرہ کی طرف جانا خبر واحد میں مذکور ہے۔ معراج میں صحیح یہ ہے کہ حضور ﷺ نے اللہ رب العزت کو دل کی آنکھوں سے دیکھا ہے نہ چشم جسم سے۔

وَكَرَامَاتُ الْأَوْلِيَاءِ حَقٌّ اولیائے کرام کی کرامتیں حق ہیں۔ اولیاء ولی کی جمع ہے، اور ولی وہ ہے جو اللہ جلّ شانہ اور اس کی صفات کا بقدرِ امکان عارف ہو، عبادات پر مواظبت کرتا ہو، گناہوں اور شہوات نفسانی سے مجتنب و معرض ہو۔ ایسے ولی سے خلافِ عادت جو امر ظاہر ہوا سے ''کرامت'' کہتے ہیں، بشرطیکہ اس کے ساتھ دعوی نبوت نہ ہو۔

اور اگر دعویٰ نبوت کے ساتھ ہو تو اسے ''معجزہ'' کہتے ہیں۔ اور غیر ولی جس میں ایمان اور عمل صالح نہیں اگر اس سے خرق عادت ظاہر ہو تو اس کا نام ''استدراج'' ہے۔

کرامت کے حق ہونے کی دلیل وہ واقعات ہیں جو کثیر صحابہ اور ان کے بعد بزرگوں سے تواتراً منقول ہیں، جن کے انکار کی کوئی گنجائش نہیں، خصوصاً امر مشترک یعنی نفس کرامت کے متواتراً منقول ہونے میں کوئی شبہ نہیں، اگرچہ تفاصیل آحاد کے درجہ میں ہیں۔ نیز خود قرآن کریم حضرت مریم اور صاحب سلیمان علیہ السلام کی کرامتوں کا ذکر کرتا ہے۔

کرامت کا وقوع اور ظہور ثابت ہو جانے کے بعد اس کے جواز اور امکان پر دلیل قائم کرنا لا حاصل ہے۔ البتہ کرامت کی مزید توضیح کے لئے بعض جزئیات بیان کی جاتی ہیں جو عام قیاس سے بہت بعید ہیں، اور صرف ولی کی کرامت اور اعزاز کے لئے خرقِ عادت کے طور پر ظاہر ہوتی ہیں:

1. طویل مسافت انتہائی کم مدت میں طے کرنا، جیسے حضرت سلیمان علیہ السلام کے مشہور مصاحب آصف بن برخیا نے بلقیس کا تخت آنکھ جھپکنے سے قبل حاضر کر دیا، حالانکہ جو مسافت بہت بعید تھی۔
2. کھانا پینا اور لباس بوقت ضرورت غیب سے مہیا ہو جانا، جیسے حضرت مریم علیہا السلام کے حق میں ہوا تھا کہ جب بھی حضرت زکریا علیہ السلام محراب میں جاتے جہاں مریم علیہا السلام تھیں تو وہاں کھانے کی چیزیں موجود پاتے اور پوچھتے اے مریم! یہ کہاں سے آئی ہیں؟ تو وہ جواب دیتیں کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہیں۔
3. پانی پر چلنا، جیسے بہت سے اولیاء کے متعلق منقول ہے۔
4. ہوا میں اڑنا، جیسے جعفر بن ابی طالب رضی اللہ عنہ اور لقمان سرخسی رحمہ اللہ کے بارے میں منقول ہے۔
5. جماد اور بے زبان حیوانوں کا کلام کرنا، چنانچہ حضرت سلمان رضی اللہ عنہ اور ابو درداء رضی اللہ عنہ کے سامنے ایک پیالہ تھا، اس نے تسبیح پڑھی اور دونوں حضرات نے آواز سنی۔ اصحاب

کہف کے کتے کا کلام کرنا تو سب جانتے ہیں۔ اور حضور ﷺ نے فرمایا کہ ایک شخص بوجھ لاد کر ایک بیل لئے جا رہا تھا، یکا یک اس نے مڑ کر کہا کہ مجھے تو اس لئے پیدا نہیں کیا گیا، بلکہ صرف کاشتکاری کے لئے پیدا کیا گیا۔ لوگوں نے یہ واقعہ سن کر کہا: سبحان اللہ! بیل بھی کلام کرتا ہے؟ حضور ﷺ نے فرمایا: آمنت بهذا.

⑥ آنے والی مصیبت کا ٹل جانا، بغیر جنگ دشمنوں سے نمٹ جانا اور ان کے علاوہ سینکڑوں کرامتیں منقول ہیں، مثلاً حضرت عمر رضی اللہ عنہ مدینہ میں منبرِ مسجد سے اپنے لشکر کو جو مقامِ نہاوند میں برسرِ پیکار تھا دیکھ لیا، حتی کہ امیر لشکر کو کہا: يا ساريةُ! الجبلَ الجبلَ تاکہ پہاڑ کے پیچھے سے دشمنوں کے مکر و تدبیر سے متنبہ ہو جائیں، باوجود بُعدِ مسافت امیر لشکر نے ان کی بات سن لی۔ حضرت خالد رضی اللہ عنہ نے زہر پی لیا اور انہیں کوئی نقصان نہیں پہنچا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے خط سے دریائے نیل کا پانی جاری ہو گیا، ایسی اور بے شمار مثالیں موجود ہیں۔

وَيَكُوْنُ ذٰلِكَ مُعْجِزَةً لِلرَّسُوْلِ معتزلہ اولیائے کرام کی کرامت کے قائل نہیں۔ کہتے ہیں کہ اگر خرقِ عادات اولیاء سے ظاہر ہونا ممکن ہو تو انبیاء کے معجزہ سے ان کا اشتباہ ہوگا، پھر نبی اور غیر نبی میں امتیاز نہیں ہو سکتا۔ مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت سے جواب کی طرف اشارہ کیا کہ کسی ولی سے خرقِ عادات کا ظہور باعث اشتباہ نہیں، بلکہ جس رسول کی امت کے فرد سے کرامت ظاہر ہوگی، یہی کرامت اس رسول کے حق میں ایک مزید معجزہ کے حکم میں ہوگی، کیوں کہ کرامت سے یہ واضح ہو جائے گا کہ صاحبِ کرامت ایک ولی ہے، اور کوئی بھی شخص اس وقت تک ولی نہیں ہو سکتا جب تک اپنے دین میں برحق نہ ہو، اور اس کا دین یہ ہے کہ دل و زبان سے اپنے رسول ﷺ کی رسالت کا اقرار اور اس کے اوامر و نواہی کی اطاعت کرے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر یہ ولی مستقل بالذات اور عدمِ اتباع کا دعوی کرے تو وہ ولی نہیں ہوگا، اور اس کے ہاتھ سے وہ کرامت ظاہر نہیں ہوگی۔

وَالحَاصِلُ أَنَّ الأَمرَ الخَارِقَ لِلعادَةِ حاصل کلام یہ ہوا کہ خلاف عادت امر

رسول کی طرف نسبت کرتے ہوئے معجزہ ہے، چاہے خود ان سے ظاہر ہو یا امت کے کسی فرد سے ظاہر ہو۔ اور ولی کی طرف نسبت کرتے ہوئے کرامت ہے، کیوں کہ دعوی نبوت نہیں۔

فَالنَّبِيُّ لا بُدَّ مِنْ عِلْمِه واضح رہے کہ نبی اور ولی میں تین فرق ہیں:

① نبی کے لئے اپنے نبی ہونے کا علم ضروری ہے، جب کہ ولی کو اپنی ولایت کا علم ہونا ضروری نہیں۔

② کرامت میں ولی کا قصد وارادہ ضروری نہیں، جب کہ معجزے میں خرقِ عادات کے اظہار کا ارادہ لازمی ہے، کیوں کہ اس کے بغیر تحدی نہیں ہوسکتی۔

③ نبی کے لئے ضروری ہے کہ اپنے معجزات کی بدولت اپنی سچائی کا فیصلہ کرے، جب کہ ولی کے لئے اپنی کرامت کی بدولت اپنی ولایت کی قطعیت کا فیصلہ ضروری نہیں۔

وَأَفْضَلُ الْبَشَرِ بَعْدَ نَبِيِّنَا عليه السلام مصنف رحمہ اللہ نے أفضل البشر بعد نبينا کہا جس سے شبہ ہوتا ہے کہ غالباً دوسرے انبیاء سے بھی بعض صحابہ افضل ہیں، حالانکہ غیر نبی کسی نبی سے بھی افضل نہیں ہوسکتا، اس لئے بہتر یہ تھا کہ بعد الأنبياء کہتے تاکہ یہ شبہ نہ ہوتا۔ البتہ اگر بعد سے بعدیتِ رتبی بمعنی علاوہ مراد نہ ہو، بلکہ بعدیت زمانی مراد ہو تو سابقہ شبہ وارد نہیں ہوگا، کیوں کہ دوسرے سب انبیاء حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے گزرے ہیں، بعد میں کوئی نبی نہیں آئے گا۔ لیکن پھر بھی حضرت عیسی علیہ السلام کی تخصیص ضروری ہے، کیوں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد قربِ قیامت میں وہ آسمان سے نازل ہوں گے۔ اگر بشر سے وہ لوگ مراد ہوں جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد پیدا ہوں گے تو حضرت عیسی علیہ السلام کا استثنا ضروری نہیں، مگر ان صحابہ پر فضیلت ظاہر نہیں ہوگی جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے پیدا ہوئے۔ اور اگر بشر سے صرف وہ لوگ مراد ہوں جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے وقت دنیا میں موجود تھے تو تابعین اور ان کے بعد آنے والوں پر فضیلت ظاہر نہیں ہوگی۔

بہر حال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد حضرت عیسی علیہ السلام کے علاوہ سب سے افضل حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ ہیں، جنہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت اور واقعہ معراج کی بلا توقف وتردد

تصدیق کی جس کی وجہ سے صدیق کے لقب سے مشہور ہوئے۔

ان کے بعد سب سے افضل حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ ہیں جو واقعات اور خصومات میں حق و باطل کے درمیان دوٹوک فرق و امتیاز کرتے۔

آپ کے بعد سب سے افضل حضرت عثمان ذی النورین ہیں۔ آپ کو ذی النورین اس لئے کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کے عقد میں اولاً اپنی صاحبزادی رقیہ رضی اللہ عنہا کو دیا۔ جب وہ وفات پا گئیں تو دوسری صاحبزادی ام کلثوم رضی اللہ عنہا کی شادی آپ سے کر دی۔ جب یہ بھی وفات پا گئیں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر میری تیسری لڑکی ہوتی تو اس کی شادی بھی آپ سے کرواتا۔

ان کے بعد سب سے افضل حضرت علی مرتضی رضی اللہ عنہ ہیں جو اللہ کے خاص بندوں اور اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں سے برگزیدہ ہستیوں میں سے تھے۔

سلف صالحین نے اسی ترتیب سے فضیلت بیان کی۔ ظاہر یہ ہے کہ اگر ان کے پاس اس پر کوئی دلیل نہ ہوتی تو وہ ایسا نہ کرتے۔ لیکن چونکہ ہمارے سامنے دلائل متعارض ہیں، اور تفضیل خلفاء کے فیصلہ پر کوئی عمل بھی موقوف نہیں، نیز اس میں توقف کرنے سے واجبات شرعیہ میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا، اس لئے اس کے درپے ہونا کوئی اہم کام نہیں۔ [1] یہی وجہ ہے کہ اسلاف بھی حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی تفضیل میں متوقف تھے۔ اس لئے اہل السنۃ والجماعۃ کی علامات صرف تفضیل الشیخین ومحبۃ الختنین کو قرار دیا گیا۔

---

[1] شارح کی اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ: (1) فضیلت کا مسئلہ ظنی ہے، کیوں کہ ہم نے اسلاف کے ساتھ حسن ظن رکھا کہ ان کے پاس کوئی دلیل ہوگی جس کی وجہ سے انہوں نے یہ ترتیب قائم کی۔ اگر ہم حسن ظن کی بنا پر تقلید نہ کرتے تو اس مسئلے میں سکوت و توقف افضل ہے، کیوں کہ اس بارے میں اہل سنت و روافض کے دلائل متعارض ہیں، اس لئے کسی ایک جانب کو ترجیح نہیں دی جاسکتی۔

(2) نیز افضلیت کا مسئلہ اعتقادی ہے عملی نہیں۔ عملیات میں تو ظن کافی ہوتا ہے، مگر اعتقادی مسئلے میں ظن کافی نہیں ہوتا، بلکہ یقین مطلوب ہوتا ہے۔

(3) افضلیت کے مسئلے میں توقف کرنے سے کسی واجب شرعی کا نقصان نہیں ہوتا۔

(4) اسلاف امت سے بھی مسئلہ افضلیت میں توقف منقول ہے۔ =

البتہ انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ اگر فضیلت سے کثرت ثواب مراد ہو تو توقف کرنا بجا ہے، کیوں کہ اس کا علم تو صرف اللہ تعالیٰ کو ہے کہ اس کے نزدیک کسے زیادہ تقرب حاصل ہے۔ (1) اور اگر وہ صفات وکمالات مراد ہوں جو کہ ارباب دانش کے نزدیک معیار فضیلت ہیں تو (حضرت علی رضی اللہ عنہ کی) ترجیح واضح ہے۔

وَخِلَافَتُهُمْ عَلَى هٰذَا التَّرْتِيْبِ أَيْضاً ان چاروں حضرات کی خلافت، یعنی دین قائم کرنے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نیابت کا منصب جس کا اتباع کرنا تمام امت پر واجب ہے یہ بھی اسی ترتیب پر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد پہلے خلیفہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ ہیں، پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ، پھر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ، پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ ہیں۔

= شارح کی مذکورہ توجیہات کمزور ہیں، کیوں کہ اہل سنت کے دلائل احادیثِ صحیحہ ہیں، جب کہ روافض کے دلائل احادیث موضوعہ یا ایسی احادیث ہیں جو افضلیت علی رضی اللہ عنہ پر غیر واضح ہیں، تو دونوں کے دلائل کیسے متعارض ہوئے؟

دوسری توجیہ اس لئے کمزور ہے کہ علی الاطلاق یہ بات کہنا درست نہیں کہ "اعتقادی مسائل میں ظن کافی نہیں"، اس لئے کہ اسلاف کی عقائد کی کتابوں میں ظنی مسائل بھی موجود ہیں جیسے تفضیل ملائکہ، ایمان کی کمی زیادتی وغیرہ ظنی مسائل اسلاف کی کتب عقائد میں موجود ہیں۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ ہر اعتقادی مسئلے میں یقین ضروری نہیں، بلکہ جن عقائد میں یقین مطلوب ہے ان میں ظن کافی نہیں، اور جن عقائد کا ثبوت ہی دلیلِ ظنی سے ہو، انہیں ظنی طور پر تسلیم کرنا واجب ہے۔

تیسری توجیہ اس لئے کمزور ہے کہ افضلیت کے مسئلے میں توقف کرنے سے واجباتِ شرعیہ میں خلل ہوتا ہے، کیوں کہ افضلیت میں توقف کرنے سے مذہب شیعہ کا ابطال نہیں ہوتا، حالانکہ شیعہ مذہب کا ابطال شرعاً واجب اور ضروری ہے، کیوں کہ انہوں نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو حضرت علی رضی اللہ عنہ کو خلیفہ اول منتخب نہ کرنے کی بنا پر ظالم اور ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو غاصب کہا ہے۔

چوتھی توجیہ اس لئے درست نہیں کہ اہل سنت اور روافض کے درمیان متنازع فیہ مسئلہ افضلیت عثمان وعلی رضی اللہ عنہما نہیں، بلکہ افضلیت ابوبکر وعلی رضی اللہ عنہما ہے۔ اور اس مسئلے میں اسلاف کا توقف منقول نہیں۔

(1) شارح کی یہ بات درست نہیں، کیوں کہ افضلیت سے کثرت ثواب مراد ہے، اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے بارے میں نص وارد ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ہم کہتے تھے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب میں سب سے افضل حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ ہیں، پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ ہیں، پھر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ ہیں۔ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ بات پہنچی تو آپ نے اس پر نکیر نہیں فرمائی۔ نیز حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول ہے کہ اس اُمت میں سب سے افضل حضرت ابوبکر، پھر حضرت عمر، پھر حضرت عثمان ہیں۔

حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی خلافت کی دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ کے وصال کے دن تمام صحابہ سقیفۂ بنی ساعدہ میں جمع ہوئے۔ نزاع ومشورہ کے بعد سب کی آراء حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی خلافت پر متفق ہوئی، لہٰذا اس پر سب کا اجماع ہوگیا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے چند دنوں تک توقف کرنے کے بعد سب کے سامنے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر بیعت کی۔ اگر ان کی خلافت حق نہ ہوتی تو تمام صحابہ کا ان پر اتفاق نہ ہوتا، اور حضرت علی رضی اللہ عنہ اس پر منازعت کرتے جیسے بعد میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے منازعت کی۔ نیز اگر حضرت علی رضی اللہ عنہ کے حق میں کوئی نص ہوتا جیسے شیعوں کا گمان ہے تو ضرور اس موقع پر اسے بطورِ دلیل پیش کرتے۔ دیگر صحابۂ کرام کے متعلق بھی یہ بات ناقابل تصور ہے کہ نص ہوتے ہوئے اسے چھوڑ کر باطل پر متفق ہوجائیں۔

حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ جب اپنی حیات سے مایوس ہوگئے تو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو بلا کر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت کا عہد نامہ لکھوایا، اور لکھنے کے بعد اپنی مہر لگوا کر لوگوں کے پاس بھیجا اور سب کو حکم دیا کہ اس نامہ میں جن کا نام ہے ان سے بیعت کریں، لوگوں نے اس پر بیعت کی، جب حضرت علی رضی اللہ عنہ کے پاس پہنچا تو آپ نے فرمایا کہ ہم نے بھی بیعت کی، چاہے حضرت عمر رضی اللہ عنہ ہی کیوں نہ ہوں۔ اس طرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت پر سب کا اتفاق ہوگیا۔

جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ شہید ہوگئے اور تعیین خلیفہ کا کام چھ حضرات: حضرت عثمان، علی، عبدالرحمن بن عوف، طلحہ، زبیر اور سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہم کے مشورہ پر چھوڑ گئے تو سب نے رضامندی کے ساتھ عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ پر فیصلہ کی ذمہ داری ڈالی۔ انہوں نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا انتخاب کیا اور تمام صحابہ نے ان سے بیعت کی اور ان کے حکم واحکام کی اطاعت قبول کی، ان کے پیچھے جمعہ اور عیدین کی نمازیں پڑھیں، اس طرح حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی خلافت پر سب کا اجماع ہوگیا۔

جب آپ رضی اللہ عنہ شہید ہوگئے، اور خلافت کا مسئلہ فیصلہ کے بغیر چھوڑ گئے تو کبارِ مہاجرین

وانصار نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے انتخاب پر اتفاق کیا، اور ان سے خلافت قبول کرنے کی درخواست کی۔ چونکہ وہ اپنے وقت میں سب سے افضل اور خلافت کے لئے اولی تھے، اس لئے سب نے ان سے بیعت کی۔

حضرت علی اور معاویہ رضی اللہ عنہما میں جو اختلافات اور جنگیں ہوئیں یہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اولی بالخلافۃ ہونے میں نزاع کی وجہ سے نہیں، بلکہ ایک اجتہادی خطا ان سب جھگڑوں کا باعث ہے (1) مسئلہ خلافت و امامت میں اہل السنۃ اور شیعوں کے درمیان اختلاف کی تفصیلات مطولات میں مذکور ہیں۔

وَالخِلافَةُ ثَلاثُوْنَ سَنَةً حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میرے بعد خلافت تیس سال ہوگی، پھر اس کے بعد بادشاہت ہوگی۔ (2) چنانچہ حضرت علی رضی اللہ عنہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت کے تیس سال بعد شہید ہوئے۔ لہٰذا حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور ان کے بعد والے خلفا نہیں، بلکہ شاہان وامراء ہیں۔

اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ امت کے اربابِ حل وعقد خلفائے عباسیہ اور بعض خلفائے مروانیہ جیسے عمر بن عبدالعزیز کی خلافت پر متفق تھے تو "تیس سال" کا کیا مطلب؟ اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث کا یہ مطلب ہوسکتا ہے کہ کامل خلافت جس میں شریعت سے مخالفت اور اتباع رسول سے اعراض کی آمیزش نہ ہو وہ مسلسل طور پر تیس سال تک رہے گی، اس کے بعد یہ تسلسل ٹوٹ جائے گا، چنانچہ کبھی اتفاقیہ ایسی خلافت ہوگی اور کبھی نہیں۔

ثُمَّ الإِجْمَاعُ عَلَى أَنَّ نَصْبَ الإِمَامِ خلیفہ کی تقرری کے وجوب پر تو اجماع

---

(1) وہ یہ ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور ان کے ساتھیوں کا مطالبہ تھا کہ قاتلین عثمان سے فوری قصاص لیا جائے۔ جب کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا موقف یہ تھا کہ قصاص میں تعجیل کی صورت میں بغاوت کا اندیشہ ہے، اس لئے جب تک خلافت کو استحکام نہ ہو جائے اس مسئلے کو نہ چھیڑا جائے۔

(2) خلافت وامامت میں فرق یہ ہے کہ خلافت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نیابت کو کہا جاتا ہے، یعنی منہاج نبوت کے مطابق حکومت چلانا خلافت ہے۔ اور امارت سلطنت کو کہا جاتا ہے، چاہے منہاج نبوت کے طور پر ہو یا نہ ہو۔ لہٰذا امارت عام اور خلافت خاص ہے۔

ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ پر واجب ہے یا بندوں پر؟ دلیل سمعی سے واجب ہے یا دلیل عقلی سے؟ [1] حق مذہب یہ ہے کہ بندوں پر واجب ہے اور وجوب دلیل سمعی سے ثابت ہے کہ:

① حضور ﷺ نے فرمایا: ((من مات ولم يعرف إمام زمانه فقد مات ميتة جاهلية)):

② حضور ﷺ کی وفات کے بعد حضراتِ صحابہ کرام نے خلیفہ مقرر کرنے کو سب امور سے اہم قرار دیا حتی کہ حضور ﷺ کے دفن پر اسے مقدم رکھا۔ اسی طرح ہر امام کی موت کے بعد معمول رہا۔

③ بہت سے واجبات شرعیہ اس پر موقوف ہیں، اس لئے بطور مقدمةُ الواجبِ واجبةٌ تمام مسلمانوں پر واجب ہے کہ کسی خلیفہ کو مقرر کریں، جو احکام شرعی نافذ کرے، حدود قائم کرے، سرحدوں کی حفاظت کرے، لشکرِ اسلام تیار کرے، صدقات وصول کرے، باغی چور اور ڈاکوؤں کو دبائے، جمعہ اور عید قائم کرے، آپس کے جھگڑے مٹائے، شہادتیں لے کر حقوق دلائے، جن بچے اور بچیوں کے اولیاء نہیں ہیں ان کا نکاح کروائے، غنیمت کے اموال تقسیم کرے، اور ان کے علاوہ ان امور کو انجام دے جو افرادِ امت سے پورے نہیں ہو سکتے۔

فإنْ قِيلَ: لِمَ لاَ يَجُوْزُ الاكتفاءُ یہ شبہ نہیں ہونا چاہیے کہ ہر علاقے میں کسی صاحب شوکت کا ہونا کافی ہے، پھر کسی امام کا منتخب کرنا کیوں ضروری ہے؟ اس لئے کہ ایسی صورت میں اس قدر جھگڑے، فساد ہوں گے کہ دین و دنیا کے معاملات معطل یا مختل ہو جائیں گے، جیسا کہ ہم اپنے دور میں مشاہدہ کر رہے ہیں۔

[1] روافض کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر واجب ہے، کیوں کہ امام کا تقرر لطف و احسان ہے، اور احسان کرنا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے، اور اس کا ترک بخل ہے۔ یہ قول باطل ہے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب ہو ہی نہیں سکتی۔ اہل السنۃ والجماعۃ اور معتزلہ کے نزدیک خلیفہ کی تقرری بندوں پر واجب ہے۔ البتہ اہل سنت اس بات کے قائل ہیں کہ یہ وجوب دلیل نقلی سے ثابت ہے، جب کہ معتزلہ اسے وجوب عقلی مانتے ہیں۔

فَإِنْ قِيلَ: فَلْيَكْتَفِ بِذِي شَوْكَةٍ اگر یہ شبہ ہو کہ کسی صاحب قوت کا ہونا جس کی حکومت ہمہ گیر ہو کافی ہے، اور اس صورت میں ملکی انتظام میں خلل واقع نہیں ہوگا، ترکوں کا عہد اس کی واضح مثال ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ یوں دنیوی بعض انتظامات درست ہو سکتے ہیں، مگر دین کے لحاظ سے یہ صورت نقصان رساں ہے، حالانکہ یہی اہم مقصود ہے۔

فَإِنْ قِيلَ: فَعَلَى مَا ذُكِرَ اگر یہ اشکال ہو کہ حدیث کے مطابق خلافت کی مدت جب تیس سال ہے، اور اس کے بعد کا زمانہ خلفا سے خالی رہا، تو ساری امت گناہ گار ہوئی، اور ان کی موت جاہلیت کی موت کے برابر ہوئی۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ پہلے گزرا کہ حدیث کی رو سے خلافت سے مراد کامل خلافت ہے، لہٰذا مطلق خلافت کا وجود بعد میں بھی رہا، یا یوں کہیں گے کہ حدیث کی رو سے خلافت کا دور تیس سال پر ختم ہو گیا، مگر امامت کا دور باقی ہے، اس بنا پر کہ امام کا مصداق خلیفہ سے عام ہے، لیکن اہل السنۃ سے ایسی اصطلاح منقول نہیں۔ البتہ شیعہ کا مسلک اس کے خلاف ہے، یعنی خلیفہ عام ہے۔ اسی لئے وہ ابوبکر، عمر اور عثمان رضی اللہ عنہم کی خلافت کے قائل ہیں، لیکن ان کی امامت کے منکر ہیں۔ علاوہ ازیں عباسی دور کے بعد خلافت ناقصہ بھی ختم ہو گئی، لہٰذا سابق جواب سے بھی اشکال مرتفع نہیں ہوگا۔ فتأمل۔ [1]

ثُمَّ يَنْبَغِي أَنْ يَكُوْنَ الْإِمَامُ ظَاهِراً امام کے لئے ضروری ہے کہ وہ ظاہر و غالب ہو تاکہ معاملات میں لوگ اس کی طرف رجوع کریں اور وہ لوگوں کی مصلحتوں کو پوری کرے، کیوں کہ اسی صورت میں نصب امام کی غرض حاصل ہو سکتی ہے۔ ایسا نہیں ہو سکتا کہ امام ظالمین کے تسلط یا دشمنوں کے اندیشہ سے لوگوں کی نظروں سے پوشیدہ رہے۔

---

[1] اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ امت تب گناہ گار ہوتی جب اپنے اختیار سے نصب امام ترک کرتی۔ مذکورہ صورت میں ترک نصب امام اضطراری ہے، اور وعید اختیاری پر ہے اضطراری پر نہیں۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ من مات ولم يعرف إمامَ زمانه میں امام زمانہ سے مراد خود نبی اکرم ﷺ کی ذات اقدس ہے۔

اور نہ یہ درست ہے کہ امام کو منتظر تسلیم کیا جائے کہ ابھی سے اس کا انتظار کریں کہ جب زمانہ بہتر ہوگا شر و فساد مٹ جائے گا، ظالم اور سرکشوں کا نظام درہم برہم ہو جائے تب وہ ظاہر ہوگا۔ اور یہ بھی صحیح نہیں جو کہ شیعہ خاص کر ان میں سے فرقۂ امامیہ کا عقیدہ ہے کہ امام حق حضور ﷺ کے بعد علی الترتیب مندرجہ ذیل بارہ حضرات ہیں: (1) حضرت علی، (2) حضرت حسن، (3) حضرت حسین، (4) زین العابدین، (5) محمد الباقر، (6) جعفر الصادق، (7) موسیٰ کاظم، (8) علی الرضا، (9) محمد تقی، (10) علی نقی، (11) حسن عسکری، (12) محمد القاسم المنتظر المهدی رضوان اللہ علیہم اجمعین

روافض کہتے ہیں کہ یہ آخری امام محمد المہدی دشمنوں کے خوف سے چھپ گئے، اور مستقبل قریب میں ظاہر ہو کر عدل وانصاف سے تمام دنیا کو پر کر دیں گے، جس طرح آج ظلم وجور سے بھر پور ہے۔ شیعوں کے بقول ان کی درازی عمر اور طول حیات میں کوئی امتناع نہیں جو باعث اشکال ہو۔ کیوں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور خضر علیہ السلام کو بھی تو کتنی طویل حیات ملی ہے۔

لیکن ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ امامیہ کا یہ عقیدہ کس قدر لغو ہے، کیوں کہ:

(1) امام کا مخفی ہونا اور بالکل نہ ہونا دونوں برابر ہیں کہ وجود امام سے جن اغراض ومقاصد کا حصول وابستہ ہے وہ کسی حال میں بھی پورے نہیں ہوں گے۔ پھر نصب امام واجب ہونے کا کیا معنی اور کیا فائدہ؟

(2) نیز دشمنوں کا خوف اس بات کا تقاضا نہیں کرتا کہ امام اس طرح چھپ جائے کہ سوائے نام کے کچھ معلوم نہ ہو۔ زیادہ سے زیادہ دعویٔ امامت کا اخفاء کرتے، اس طرح جیسا کہ ان کے پیش رو آباء واجداد کا طریقہ رہا۔

(3) علاوہ ازیں فساد زمانہ، اختلاف رائے اور ظالموں کے تسلط کے وقت لوگوں کو امام عادل کی طرف احتیاج زیادہ ہوتی ہے، اور لوگوں کا انقیاد واطاعت حاصل ہونا اسہل ہوتا ہے، اس لئے ایسے موقع پر بجائے چھپنے کے ظاہر ہونا چاہیے تھا۔

وَيَكُوْنُ مِنْ قُرَيْشٍ دنیا کے تمام عقلا کے نزدیک یہ بات مسلم ہے کہ قوم کا سردار ایسا شخص ہونا چاہیے جو عقل مند، آزاد، مرد اور بہادر ہو، لیکن اسلام نے مذکورہ شرائط کے ساتھ دوسری بعض شرائط کا بھی اضافہ کیا۔ ان میں سے ایک شرط یہ ہے کہ امام کے لئے قُریشی ہونا ضروری ہے۔ (1) بنی ہاشم یا اولادِ علی رضی اللہ عنہ کی تخصیص نہیں، کیوں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ((الأئمة من قريش)) اگرچہ یہ خبرِ واحد ہے، لیکن جب حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے اسے انصار کے مقابلہ میں احتجاج کرتے ہوئے پیش کیا تو کسی نے اس پر نکیر نہیں کی، لہٰذا اس شرط پر اجماع قائم ہوگیا، اور سوائے خوارج وبعض معتزلہ کے کسی نے اس شرط کی مخالفت نہیں کی۔ (2)

امام کے لئے ہاشمی یا علوی ہونا اس لئے شرط نہیں کہ حضرت ابوبکر، عمر اور عثمان رضی اللہ عنہم کی خلافت بدلائل ثابت ہے، حالانکہ ان میں سے کوئی بھی ہاشمی نہیں، البتہ یہ سب قرشی تھے، اس لئے کہ ''قریش'' نضر بن کنانہ کی اولاد کو کہتے ہیں اور ہاشم حضور علیہ السلام کے دادا عبدالمطلب کے والد ماجد تھے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا سلسلۂ نسب اس طرح ہے: محمد بن عبداللہ بن عبدالمطلب بن ہاشم بن عبدمناف بن قصی بن کلاب بن مرۃ بن کعب بن لوی بن غالب بن فہر بن

---

(1) واضح رہے کہ محققین علما کے نزدیک امام کے لئے قُرشی ہونا شرط لازمی نہیں۔

(2) کہتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم انسانی مساوات کے علمبردار تھے، آپ نے انسانوں کے بنائے ہوئے امتیازی قوانین کو خود ختم کیا تو پھر خلافت کو قریش کے ساتھ مخصوص کرنے کا کیا مطلب؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ اسلام انسانی مساوات کا علمبردار ہے، لیکن اس کے ساتھ ساتھ اختلافِ اوصاف کے لحاظ سے اختلافِ مراتب کو بھی مانتا ہے جیسے علما کی غیر علما پر اور مردوں کی عورتوں پر فضیلت ثابت ہے۔

ان کا ایک استدلال یہ ہے کہ حدیث: ((أسمعوا وأطيعوا وإنْ وُلِّيَ عليكم عبدٌ حبشيٌّ ذو زَبِيْبَةٍ)) سے معلوم ہوتا ہے کہ امام کے لئے قرشی ہونا شرط نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث خلیفہ کے انتخاب کے بارے میں نہیں، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر غیر مستحق خلیفہ بن جائے تو مسلمانوں کو انتشار کے بجائے اس کی اطاعت کرنی چاہیے۔

یہ بھی کہتے ہیں کہ حدیث: ((الأئمة من قريش)) پیشین گوئی ہے، کوئی حکم نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے جب اسے مجمع انصار کے سامنے بیان کیا تو کسی کا نکیر نہ کرنا اور حکم کے طور پر اسے قبول کرنا اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یہ صرف پیشین گوئی نہیں۔

مالک بن نضر بن کنانہ بن خزیمہ بن مدرکہ بن الیاس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان۔

تو علویہ اور عباسیہ ہاشم کی اولاد میں سے ہیں، کیوں کہ عباس رضی اللہ عنہ اور ابو طالب دونوں عبد المطلب کے بیٹے ہیں۔ اور ابوبکر رضی اللہ عنہ قرشی ہیں۔ آپ رضی اللہ عنہ کا سلسلہ نسب یہ ہے: ابوبکر ابن ابی قحافہ عثمان بن عامر بن عمر بن عمر بن تیم بن مرۃ بن کعب بن لوی۔ اسی طرح عمر رضی اللہ عنہ بھی قرشی ہیں۔ آپ رضی اللہ عنہ کا سلسلہ یوں ہے: عمر بن الخطاب بن نفیل بن عبد العزی بن رباح بن عبد اللہ بن قرط بن زراح بن عدی بن کعب۔ اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا سلسلۂ نسب یہ ہے: عثمان بن عفان بن ابی العاص بن امیۃ بن عبد شمس بن عبد مناف۔

وَلَا يُشْتَرَطُ فِي الإِمَامِ أَنْ يَكُوْنَ مَعْصُوْماً امام کے لئے معصوم ہونا شرط نہیں، کیوں کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی امامت مسلّم ہے، لیکن ان کا معصوم ہونا یقینی نہیں۔ نیز شرط قرار دینے کے لئے دلیل کی ضرورت ہے، لیکن شرط نہ ہونے کے لئے شرطیت کی دلیل نہ ہونا ہی کافی ہے۔

روافض کے نزدیک امام کا معصوم ہونا شرط ہے۔ وہ آیت: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظّٰلِمِيْنَ﴾ [البقرة: ١٢٤] سے استدلال کرتے ہیں کہ چونکہ غیر معصوم ظالم ہے، اس لئے وہ منصب امامت کا مستحق نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ غیر معصوم کا ظالم ہونا مسلّم نہیں، کیوں کہ ظالم وہ ہے جو ایسی معصیت کا ارتکاب کرے جس سے عدالت ساقط ہو جائے اور توبہ و اصلاح نہ کرے، لہٰذا غیر معصوم کا اس معنیٰ کے اعتبار سے ظالم ہونا لازم نہیں۔ [1]

وحقيقةُ العصمةِ عصمت کی حقیقت یہ ہے کہ بندہ میں قدرت و اختیار ہونے کے باوجود اللہ تعالیٰ اس سے گناہ صادر نہ کرائے۔ علما کے قول "عصمت اللہ کی ایسی مہربانی ولطف کا نام ہے جو بندہ کو فعل خیر پر آمادہ کراتا ہے اور شر سے روکتا ہے، البتہ اختیار و قدرت باقی رہتی ہے تاکہ ابتلاء و تکلیف فوت نہ ہو" کا یہی مطلب ہے۔ اسی لئے شیخ ابو منصور

[1] ایک جواب یہ ہے کہ ظالم سے کافر مراد ہے، مرتکب گناہ مراد نہیں۔ یہ جواب بھی دیا گیا کہ عہد سے عہد نبوت مراد ہے امامت مراد نہیں۔

ماتریدی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عصمت سے آزمائش ختم نہیں ہوتی۔ اس سے ان لوگوں کے قول کا فاسد ہونا ظاہر ہو گیا جو کہتے ہیں کہ "عصمت انسان کی روح و جسم کی اس خاصیت کا نام ہے جس کے سبب سے گناہ کا صادر ہونا اس سے ممتنع ہو جائے" کیوں کہ اگر صدورِ گناہ ممتنع ہوتا تو اسے گناہ چھوڑنے پر مکلف کرنا درست نہ ہوتا، اور اسے نیک کام پر ثواب بھی نہ ملتا۔

وَلَا أَنْ يَكُوْنَ أَفْضَلَ مِنْ أَهْلِ زَمَانِه امام کے لئے اہل زمانہ سے افضل ہونا شرط نہیں، کیوں کہ بسا اوقات وہ شخص جو فضیلت میں دوسرے کے برابر، بلکہ جو دوسرے کی نسبت سے علم و عمل میں کم درجہ پر ہے وہ امامت کے مصالح و مفاسد سے زیادہ واقف ہوتا ہے، اور اس میں امامت کے تقاضے پورے کرنے کی قدرت زیادہ ہوتی ہے، خصوصاً جب کہ مفضول کو امام بنانے پر شر و فتنہ کا دفع ہونا موقوف ہو۔ ایسی حالت میں مفضول کو مقرر کر لینا ہی قرینِ مصلحت ہے۔ اسی بات کے پیشِ نظر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے امامت کو شوریٰ پر محوّل کر دیا تھا، حالانکہ ان میں سے بعض کا افضل ہونا وہ اچھی طرح جانتے تھے۔

فَإِنْ قِيْلَ: كَيْفَ يَصِحُّ اگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے طریقہ پر یہ سوال ہو کہ امامت کو چھ اشخاص کی شوریٰ پر وہ کس طرح چھوڑ گئے، حالانکہ بیک وقت دو اماموں کا تقرر بھی جائز نہیں۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ دو اماموں کا تقرر اس طرح جائز نہیں کہ دونوں مستقل ہوں، اور ہر ایک کی اطاعت لازمی ہو، کیوں کہ ایسی صورت میں متضاد حکم کی تعمیل لازم آئے گی، جب کہ شوریٰ میں سب افراد مل کر بمنزلہ ایک امام کے ہیں۔ [1]

وَيُشْتَرَطُ أَنْ يَكُوْنَ مِنْ أَهْلِ الوِلَايَةِ المُطْلَقَةِ امام کے لئے درجِ ذیل تین شرائط بھی ضروری ہیں:

① وہ کامل طور پر مطلق ولایت کی اہلیت رکھتا ہو، یعنی مسلمان، آزاد، مرد، عاقل اور بالغ ہو۔ مسلمان ہونا اس لئے کہ اللہ جلّ شانہ نے کفار کو مسلمانوں پر حکمرانی کا حق نہیں دیا۔

---

[1] مذکورہ سوال و جواب محلِ نظر ہے، کیوں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے چھ آدمیوں کی شوریٰ اس لئے نہیں بنائی تھی کہ وہ خلافت کے امور آپس کے مشورے سے انجام دیں، بلکہ مطلب یہ تھا کہ اپنے میں سے کسی کو امام منتخب کریں۔

اور آزادی کی شرط کی وجہ یہ ہے کہ غلام اپنے مالک کی خدمت میں مشغول رہتا ہے اور لوگوں کی نظر میں حقیر وذلیل ہوتا ہے۔ عورتیں عقل ودین میں ناقص ہیں، اور مجنون وصبی معاملات سلجھانے اور عوام کی مصلحتیں پوری کرنے سے قاصر وعاجز ہیں۔

② امام کو سائس ہونا چاہیے، یعنی اپنی رائے وبصیرت اور قوت وشوکت سے مسلمانوں کے اجتماعی امور انجام دینے کی صلاحیت واختیار رکھتا ہو۔

③ اس بات پر قادر ہو کہ اپنے علم، عدل وانصاف اور شجاعت سے احکام نافذ کر سکے، حدود دار الاسلام کی حفاظت کر سکے، اور ظالم سے مظلوم کا حق دلا سکے۔ ان شرائط کا وجود اس لئے ضروری ہے کہ ان امور میں خلل واقع ہونے سے امام مقرر کرنے کی غرض فوت ہوجاتی ہے۔

وَلاَ يَنْعَزِلُ الإمَامُ بِالفِسْقِ امام فسق اور ظلم کے سبب خود بخود منصب امامت سے معزول نہیں ہوتا، کیوں کہ:

① خلفائے راشدین کے بعد امراء اور ائمہ کا ظلم عام اور فسق نمایاں رہا، پھر بھی سلف ان کی اطاعت کرتے، ان کی اجازت سے جمعہ وعید قائم کرتے، اور ان سے بغاوت جائز نہیں سمجھتے تھے۔

② چونکہ ابتداء امام کا معصوم ہونا شرط نہیں تو بقاء بھی بطریقِ اولی شرط نہیں ہوگی۔

البتہ امام شافعی رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ فسق وظلم سے امام معزول ہوجاتا ہے، اور یہی حکم قاضی اور امیر کے لئے بھی ہے۔ اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ شوافع کے نزدیک فاسق اہل ولایت میں سے نہیں، کیوں کہ جو اپنے ضرر کا خیال نہیں کرتا وہ دوسروں کا کیا خیال کرے گا؟ جب کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک فاسق اہل ولایت میں سے ہے، اس لئے فاسق والد اپنی نابالغہ لڑکی کا نکاح اس کی رضامندی کے بغیر کر سکتا ہے۔

اگرچہ فسق وظلم سے امام کا معزول ہونا امام شافعی رحمہ اللہ سے منقول ہے، لیکن کتب شوافع میں یہ تصریح ہے کہ قاضی تو فسق سے معزول ہوجاتا ہے، مگر امام فسق کی وجہ سے معزول نہیں

ہوگا۔ دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ فاسق امام کو معزول کرنے اور دوسرے کے انتخاب کو واجب قرار دینے میں فتنہ ابھرنے کا اندیشہ ہے، کیوں کہ پہلا امام تو فاسق ہونے کی وجہ سے طاقت کے استعمال سے دریغ نہیں کرے گا۔ جب کہ قاضی کے فسق میں یہ اندیشہ نہیں۔

فاسق کی قضا کے بارے میں علمائے احناف کے نظریئے کی تفصیل یہ ہے کہ کتب نوادر میں ائمہ ثلاثہ (امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد) سے مروی ہے کہ فاسق قاضی کی قضا درست نہیں۔ بعض مشائخ نے کہا کہ اگر ابتداء فاسق ہی کو قاضی مقرر کیا گیا تو اس کی قضا درست ہے، اور اگر ابتداء عادل مقرر کیا گیا تو بعد میں فسق سے وہ معزول ہو جائے گا، کیوں کہ اس صورت میں اس کی عدالت پر ہی اعتماد کر کے لوگوں نے اسے قاضی بنایا تو جب اس کی عدالت جاتی رہی تو لوگ اس کی قضا پر راضی نہیں ہوں گے۔ ''فتاوی قاضی خان'' میں ہے کہ علما کا اس بات پر اجماع ہے کہ جس معاملہ میں قاضی رشوت وصول کرے اس معاملے میں اس کی قضا نافذ نہیں ہوگی۔ اور اگر کسی نے عہدہ قضا رشوت دے کر حاصل کیا ہو تو وہ شرعاً قاضی نہیں ہوگا اور اس کے فیصلے نافذ نہیں ہوں گے۔

وَتَجُوْزُ الصَّلَاةُ خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ ہر نیک و بد کے پیچھے نماز جائز ہے، کیوں کہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے: ((صلّوا خلف كل بَرٍّ وفاجر)) اور علمائے امت فساق اور بدعتیوں کے پیچھے بلانکیر نماز پڑھتے تھے۔ بعض اسلاف سے بدعتیوں کی اقتدا میں نماز پڑھنے کی جو ممانعت منقول ہے وہ کراہت پر محمول ہے، کیوں کہ فاسق اور مبتدع کے پیچھے نماز مکروہ ہونے میں کوئی کلام نہیں۔ یہ حکم بھی اس وقت ہے جب اس کا فسق و بدعت کفر کی حد کو نہ پہنچے، لیکن اگر فسق و بدعت کفر تک پہنچ جائے تو بلا شبہ اس کے پیچھے نماز جائز نہیں۔ معتزلہ فاسق کو اگرچہ غیر مؤمن قرار دیتے ہیں، لیکن پھر بھی اس کے پیچھے نماز جائز رکھتے ہیں، کیوں کہ ان کے نزدیک امامت کی شرط عدم کفر ہے، ایمان بمعنی مجموعہ تصدیق اقرار و اعمال کا ہونا ضروری نہیں۔

وَيُصَلّٰى عَلٰى كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ نیک و بد جو بھی ایمان پر مرے اس پر بالا جماع

جنازہ کی نماز پڑھی جائے گی۔ کیوں کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: ((لا تدعو الصلاة علی من مات من أهل القبلة)).

اگر کوئی اعتراض کرے کہ اس قسم کے مسائل فقہی فروعات میں سے ہیں، لہٰذا انہیں علمِ کلام میں ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔ اگر یہ توجیہ کریں کہ اس مسئلہ کے حق ہونے کا اعتقاد واجب ہے، اور اس لحاظ سے یہ علمِ کلام کا مسئلہ ہے تو اس صورت میں فقہ کے تمام مسائل کا یہی حکم ہوگا، لہٰذا سب کو ذکر کرنا چاہیے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف رحمہ اللہ نے علمِ کلام کے بنیادی و مرکزی مباحث: ذات و صفات، افعال معاد، نبوت و امامت کے بیان سے فراغت کے بعد بعض ان مسائل پر تنبیہ کرنے کا ارادہ کیا جو اہل السنۃ والجماعۃ کے لئے مابہ الامتیاز کی حیثیت رکھتے ہیں، اور جن میں معتزلہ، شیعہ، فلاسفہ، ملاحدہ یا ان کے علاوہ دوسرے اہل بدع نے اختلاف کیا، چاہے وہ مسائل فقہی فروع میں سے ہوں یا عقائد کی جزئیات میں سے۔

وَيُكَفُّ عَنْ ذِكْرِ الصَّحَابَةِ إلا بِخَيْرٍ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے حق میں خیر کے علاوہ کچھ نہیں کہنا چاہیے، کیوں کہ احادیث میں ان کی منقبت بکثرت وارد ہے، اور ان پر طعن و تشنیع سے باز رہنے کا حکم ہے، قال عليه السلام: لا تسبُّوا أصحابی، فلو أنَّ أحدَكم إن أنفق مثلَ أُحُدٍ ذهباً ما بلغ مُدَّ أحدِهم ولا نصيفه. وقال عليه السلام: أكرِمُوا أصحابی، فإنَّهم خيارُكم. وقال عليه السلام: الله الله فی أصحابی، لاتَتَّخذُوْهُمْ غرضاً من بعدِی، فَمَنْ أحبَّهُم فبحُبِّی أحبَّهم، ومن أبغضهم فببُغْضِی أبغضهم، ومن آذاهم فقد آذانی، ومن آذانی فقد آذی الله، ومن آذی الله تعالیٰ فيُوشِكُ أن يأخُذَهُ.

ان روایتوں کے علاوہ اکابر صحابہ: حضرت ابوبکر، عمر، عثمان، علی، حسن حسین رضی اللہ عنہم وغیرہم میں سے ہر ایک کی منقبت و فضائل میں صحیح روایتیں آئی ہیں، اور صحابہ کرام کے جو لڑائی جھگڑے آپس میں ہوئے ان کے صحیح محمل اور تاویلات ہیں، لہٰذا صحابہ کا سب وشتم اور

طعن اگران امور کی وجہ سے ہو جن سے ان کی صفائی دلیلِ قطعی سے ہو چکی ہو تو یہ باعث کفر ہے، مثلاً حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا پر قذف (تہمت زنا لگانا)، ورنہ بدعت وفسق ہے۔

وَبِالْجُمْلَةِ لَمْ يُنْقَلْ عَنِ السَّلَفِ سلف مجتہدین اور علماء صالحین میں سے کسی سے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور ان کی جماعت پر لعن کا جواز منقول نہیں، کیوں کہ زیادہ سے زیادہ ان پر امام سے بغاوت کا الزام ہوسکتا ہے، اور یہ موجب لعن نہیں۔ (1) ہاں یزید بن معاویہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں اختلاف ہے۔ خلاصہ وغیرہ کتب معتبرہ میں مذکور ہے کہ یزید اور حجاج پر بھی لعن مناسب نہیں، کیوں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل قبلہ اور نمازیوں کی لعنت سے ممانعت فرمائی۔ اور بعض اہل قبلہ کے متعلق جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی لعنت منقول ہے اس سے شبہ نہیں ہونا چاہیے، کیوں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو لوگوں کے اندرونی حال کا علم تھا جس سے دوسرے واقف نہیں۔

جب کہ بعض علماء نے یزید پر لعنت جائز قرار دی ہے، کیوں کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے قتل کا حکم دینے کے سبب سے وہ کافر ہو گیا، اور اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ جس نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو قتل کیا یا قتل کا حکم دیا یا قتل کی اجازت دی اور اس پر راضی رہا، اس پر لعنت جائز ہے۔ حق یہ ہے کہ یزید کا امام حسین رضی اللہ عنہ کے قتل پر راضی اور خوش رہنا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اہل بیت کی اہانت کرنا باعتبارِ معنی تواتراً منقول ہے، اگرچہ تفصیلات آحاد ہیں، لہٰذا ہم اس کی شان بلکہ ایمان میں توقف نہیں کریں گے۔ (2)

وَنَشْهَدُ بِالْجَنَّةِ لِلْعَشَرَةِ الْمُبَشَّرَةِ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جن دس صحابہ کے لئے جنت کی بشارت دی، ہم بھی ان کے جنتی ہونے کی شہادت دیتے ہیں۔ قال علیہ السلام:

---

(1) حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے بے شمار فضائل کے باوجود شارح کا صرف لعنت کے جواز کی نفی پر اکتفا کرنا ان کی شان میں بہت بڑی کوتاہی ہے۔ بلکہ حق یہ تھا کہ یوں فرماتے کہ حضرت معاویہ وحضرت علی کے درمیان محاربات کے باوجود حضرت معاویہ کے حق میں کف لسان واجب ہے، اور اس بارے میں ذکر بالخیر کے علاوہ کی گنجائش نہیں۔

(2) یہ شارح کی رائے ہے، ورنہ علمائے محققین کے نزدیک یزید کے متعلق یہ سب الزامات پایہ ثبوت کو نہیں پہنچے۔ اس لئے اس کی تکفیر اور اس پر لعن سے باز رہنا چاہیے۔

أبو بكرٍ في الجنة، وعمرُ في الجنة، وعثمانُ في الجنة، وعليٌّ في الجنة، وطلحةُ في الجنة، وزبيرٌ في الجنة، وعبدُ الرحمن بنُ عوفٍ في الجنة، وسعدُ بنُ أبي وقاصٍ في الجنة، وسعيدُ بنُ زيدٍ في الجنة، وأبو عبيدةَ بنُ الجرَّاح في الجنة.

حضرت فاطمہ، حسن اور حسین رضی اللہ عنہم کے بھی جنتی ہونے کی گواہی دیتے ہیں، کیوں کہ حدیث صحیح میں وارد ہے: ((إن فاطمةَ سيِّدةُ نساءِ أهلِ الجنةِ، وإنَّ الحسنَ والحسينَ سيِّدا شبابِ أهل الجنة)) باقی تمام صحابہ کے متعلق صرف ذکرِ خیر کرنا چاہیے، اور دوسرے مؤمنین سے زیادہ ان کے حق میں امید ثواب رکھنی چاہیے، بالتعیین دوسرے کسی کے حق میں جنت کی شہادت نہیں دے سکتے، بلکہ عموماً یہ کہہ سکتے ہیں کہ تمام مؤمنین جنتی ہیں اور سب کفار جہنمی ہیں۔

وَنَرَى الْمَسْحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ اہل السنۃ کے نزدیک سفر اور اقامت کی حالت میں موزوں پر مسح کرنا ثابت ہے، اگرچہ یہ حکم کتاب اللہ پر زیادتی ہے، لیکن خبر مشہور سے زیادتی جائز ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مسح علی الخفین کے متعلق سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا: ((جعل رسولُ الله ﷺ ثلاثة أيام ولياليها للمسافر ويوماً للمقيم)) ایسی ہی روایت حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے۔ حضرت حسن بصری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے ستر صحابہ کو پایا جو مسح علی الخفین کے قائل تھے۔ اس لئے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ میں مسح علی الخفین کا اس وقت تک قائل نہیں ہوا جب تک دن کی روشنی کی طرح واضح دلیل مجھے نہیں ملی۔ امام کرخی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جو مسح علی الخفین کو جائز نہیں سمجھتا اس پر کفر کا اندیشہ ہے، کیوں کہ مسح کے متعلق روایتیں حدِّ تواتر کو پہنچتی ہیں۔ بہر حال جو مسح علی الخفین کا قائل نہیں وہ اہل بدعت میں سے ہے، حتیٰ کہ حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے جب اہل السنۃ والجماعۃ کی شناخت دریافت کی گئی تو آپ نے فرمایا: ((أنْ تُحِبَّ الشَّيخَيْنِ، ولا تطْعَن في الختنين، وتمسح على الخفين)).

وَلَا نُحَرِّمُ نَبِيْذَ التَّمَرِ اہل السنۃ کے نزدیک نبیذ تمر حرام نہیں۔ نبیذ یہ ہے کہ چھوہارے یا منقّی پانی میں ڈال کر مٹی کے برتن میں رکھے جائیں، پھر اس میں جو کی شراب کی مانند تیزی آجائے۔ ابتدائے اسلام میں اس سے منع کر دیا گیا تھا، کیوں کہ یہی ظروف شراب بنانے میں استعمال کئے جاتے تھے، بعد میں یہ حکم منسوخ ہوگیا۔ لیکن روافض نسخ حرمت کے قائل نہیں۔ البتہ جب نبیذ میں جھاگ اور نشہ آجائے تو اکثر اہل السنۃ کے نزدیک اس کا قلیل وکثیر حرام ہے۔

وَلَا يَبْلُغُ وَلِيٌّ دَرَجَةَ الأَنْبِيَاءِ کوئی ولی چاہے کتنا ہی برگزیدہ ہو، مگر انبیاء کے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا، کیوں کہ جن کمالات کے ساتھ اولیا متصف ہوتے ہیں وہ کمالات انبیاء میں بدرجہ اتم پائے جاتے ہیں۔ ان کمالات کے علاوہ انبیاء کرام معصوم، اندیشۂ خاتمہ سے مامون، وحی اور مشاہدۂ ملائکہ سے معزز اور لوگوں کی ہدایت وتبلیغ احکام کے مامور بھی ہیں۔ لہٰذا کرامیہ سے جو منقول ہے کہ ولی نبی سے بھی افضل ہوسکتا ہے یہ سراسر کفر وضلالت ہے۔

ہاں اس میں تردد ہوسکتا ہے کہ نبی کی نبوت اس کی ولایت سے افضل ہے یا اس کی ولایت کا مرتبہ نبوت سے افضل ہے؟ بعض صوفیائے کرام کہتے کہ نبی کا مرتبہ ولایت افضل ہے، کیوں کہ ولایت مخلوق سے رخ موڑ کر خالق کی طرف متوجہ ہونا ہے، اور نبوت خالق ومخلوق کے درمیان واسطہ ہے۔ نیز ولایت کمال باطنی اور نبوت کمالِ ظاہری ہے، اور کمالِ باطنی، کمالِ ظاہری سے افضل ہوتا ہے۔ اس کے برعکس بعض حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ نبی کی نبوت کا مرتبہ اس کی ولایت کے مرتبے سے افضل ہے، کیوں کہ ولایت میں ولی کے ساتھ نبی بھی شریک ہے، لیکن نبوت میں نبی کے ساتھ کوئی شریک نہیں۔

وَلَا يَصِلُ العَبْدُ إِلَى حَيْثُ بندہ جب تک عاقل بالغ ہے ایسے مقام کو نہیں پہنچ سکتا کہ اس سے امر ونہی کی تکلیف ساقط ہوجائے، کیوں کہ احکام تکلیفیہ سب کے لئے عام ہیں، اس پر تمام مجتہدین کا اجماع ہے۔ بعض اباحیہ القائلين بإباحة المناهي کا

مسلک یہ ہے کہ جب بندہ محبت اور صفاء قلب کی انتہاء کو پہنچ جاتا ہے، اور بلا نفاق کفر چھوڑ کر ایمان اختیار کر لیتا ہے تو اس سے امر و نہی ساقط ہو جاتے ہیں اور کبائر کے ارتکاب سے اللہ تعالیٰ اسے جہنم میں داخل نہیں کرے گا۔ ان میں سے بعضوں کی رائے یہ ہے کہ بندہ سے عبادات ظاہرہ ساقط ہو جاتی ہیں، صرف تفکر ہی اس کی عبادت رہ جاتی ہے۔ مگر یہ سب اقوال کفر و ضلالت ہیں، کیوں کہ محبت و ایمان میں انبیاء علیہم السلام ہی اکمل الناس ہیں۔ خاص کر حبیب خدا محمد مصطفی صلی اللہ علیہ وسلم سب سے کامل ہیں۔ اس کے باوجود ان کے حق میں بھی تکلیفی احکام ساقط نہیں ہوئے، بلکہ زائد اور مؤکد ہیں۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: ((إذا أحبَّ الله عبداً لم يضره ذنبٌ)) کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ گناہوں سے اس کی حفاظت کرے گا، اس لئے ضرر گناہ بھی اسے لاحق نہیں ہوگا۔

وَالنُّصُوْصُ تُحْمَلُ عَلَى ظَوَاهِرِهَا کتاب وسنت کے نصوص کو اپنے ظاہری معنی پر حمل کرنا چاہیے جب تک کوئی دلیل قطعی اس کے خلاف نہ ہو، جیسے وہ آیات جو ظاہراً اللہ تعالیٰ کے لئے جہت یا جسمیت وغیرہ پر دلالت کرتی ہیں انہیں ظاہر سے پھیرا جائے گا۔ واضح رہے کہ یہ اشکال درست نہیں کہ یہ تو نصوص نہیں بلکہ متشابہ میں سے ہیں، کیوں کہ یہاں نصوص سے وہ نص مراد نہیں جو اصول فقہ کی اصطلاح کے مطابق ظاہر، مفسر اور محکم کے مقابل ہے، بلکہ وہ نص مراد ہے جو نظم کے جمیع اقسام کو عام ہو۔

نصوص کے ظاہر معنی سے عدول کر کے ایسے معانی پر حمل کرنا جن کا اہل باطن ملاحدہ دعوی کرتے ہیں الحاد و کفر ہے۔ انہیں اہل باطن یا فرقۂ باطنیہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ ان کا دعوی یہ ہے کہ نصوص اپنے ظاہر پر محمول نہیں، بلکہ ان کے باطنی معانی ہیں جنہیں سوائے خدا، رسول اور ولی کے کوئی نہیں جانتا۔ چونکہ اس بات سے ان کا مقصود شریعت کی بالکل نفی و انکار ہے۔ اسی لئے یہ الحاد ہے، یعنی اسلام سے اعراض و بُعد اور کفر سے اتصال و قرب ہے، کیوں کہ اس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تکذیب ہوتی ہے اس شریعت میں جس کے لانے کا ہم کو علمِ ضروری حاصل ہے۔

بعض محققین کا یہ مسلک ہے کہ اگر چہ نصوص اپنے ظاہری معنی پر محمول ہیں، لیکن ان میں بعض دقائق کی طرف مخفی اشارات بھی ہیں جو ارباب سلوک پر منکشف ہوتے ہیں، ان مخفی اشارات اور ظاہری معنی مراد میں تطبیق ممکن ہے۔ یہ بات کمال ایمان اور خالص معرفت الٰہی میں سے ہے۔ اور فرقہ باطنیہ کے باطنی معانی کی طرح نہیں۔ [1]

وَرَدُّ النُّصُوْصِ كُفْرٌ بہر حال صراحتاً نصوص کا رد یعنی کتاب وسنت کے نصوص قطعیہ سے جو احکام معلوم ہوتے ہیں ان کا انکار کرنا کفر ہے، جیسے حشر اجساد کا انکار، کیوں کہ اس سے اللہ اور رسول کی صریح تکذیب ہوتی ہے۔ اسی طرح جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا پر زنا کی تہمت لگائے وہ کافر ہے۔

وَاسْتِحْلَالُ الْمَعْصِيَةِ كُفْرٌ معصیت صغیرہ ہو یا کبیرہ جب دلیل قطعی سے اس کا معصیت ہونا ثابت ہو جائے تو اسے حلال سمجھنا کفر ہے۔ اسی طرح معصیت کے ارتکاب کو حقیر سمجھنا اور شریعت کا استہزاء کرنا کفر ہے، کیوں کہ یہ سب تکذیب کی علامتیں ہیں۔ انہی اصول (ردّ نصوص کفر ہے، گناہ کو ہلکا سمجھنا کفر ہے، شریعت کا مذاق اڑانا کفر ہے) پر وہ مسائل متفرع ہیں جو فتاوی میں مذکور ہیں کہ اگر کوئی حرام کے بارے میں حلال ہونے کا اعتقاد کرے تو اگر اس کی حرمت لعینہ ہو اور دلیل قطعی سے ثابت ہو تو اس کی تکفیر کی جائے گی، ورنہ اگر حرمت لغیرہ یا دلیل ظنی سے ثابت ہو تو تکفیر نہیں کی جائے گی۔ بعض حضرات نے حرام لعینہ اور لغیرہ میں کوئی فرق نہیں کیا، بلکہ کہا جو ایسے حرام کو حلال سمجھے جس کی حرمت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دین میں یقیناً معلوم ہے جیسے نکاح ذوی المحارم، شرب خمر بلا ضرورت، اکل میتہ، یا دم خنزیر، تو وہ کافر ہے، اور حلال سمجھے بغیر صرف ان کا ارتکاب فسق ہے اور جو نشہ کی حد تک شرب نبیذ حلال سمجھے وہ بھی کافر ہے۔ اگر کوئی سودا سامان رواج

---

[1] کیوں کہ فرقہ باطنیہ نصوص کو ظاہر پر محمول ہی نہیں کرتے، جب کہ صوفیا ظاہر پر ہی محمول کرتے ہوئے ایک زائد چیز کی نشاندہی کرتے ہیں۔ نیز فرقہ باطنیہ کے معانی اور ظاہری معنی مراد میں تطبیق ممکن نہیں ہوتی، جب کہ صوفیا کے بیان کردہ معانی اور نصوص کے ظاہری و مرادی معنی میں تطبیق ممکن ہوتی ہے۔

دینے کے لئے یا جہالت سے کسی حرام کو حلال کہے تو وہ کافر نہیں ہوگا۔

اور اگر کوئی تمنا کرے کہ کاش شراب حرام نہ ہوتی یا رمضان کے روزے فرض نہ ہوتے، کیوں کہ اس میں مشقت ہے تو وہ بھی کافر نہ ہوگا۔ بخلاف اس کے کہ اگر کوئی تمنا کرے کہ کاش زنا اور ناحق قتل نفس حرام نہ ہوتے تو کافر ہو جائے گا، کیوں کہ ان کی حرمت تمام ادیان میں ثابت اور حکمت کے موافق ہے۔ اور جو حکمت کے خلاف ہونے کی تمنا کرے تو گویا وہ چاہتا ہے کہ خدا ایسا حکم دے جو حکمت نہیں، اور یہ خدا کے حق میں اس کی جہالت ہے۔

امام سرخسی رحمہ اللہ نے کتاب الحیض میں ذکر کیا کہ کسی نے حالت حیض میں اپنی بیوی سے وطی کرنا حلال سمجھا تو کافر ہو جائے گا۔ اور نوادر میں امام محمد رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ کافر نہیں ہوگا، اور یہی صحیح ہے۔ اور اپنی بیوی سے لواطت حلال سمجھنے کے بارے میں اصح یہ ہے کہ کافر نہیں ہوگا۔

جو شخص اللہ تعالیٰ کو ایسی بات سے متصف کرے جو اس کے لائق نہیں، یا اس کے ناموں میں سے کسی نام سے، یا اوامر میں سے کسی امر سے ٹھٹھا کرے، یا اللہ تعالیٰ کے وعدہ یا وعید کا انکار کرے تو وہ کافر ہو جائے گا۔

اسی طرح اگر کوئی حقارت یا عداوت سے کسی نبی کے بارے میں یہ تمنا کرے کہ وہ انبیاء میں سے نہ ہوتے، یا کسی سے کلمۂ کفر سن کر خوش ہو کر ہنسے، یا کوئی شخص بلند جگہ پر بیٹھے اور اس کے چاروں طرف لوگ مسائل دریافت کر کے اس کا مضحکہ اڑاتے ہوں، اور تکیے سے اس پر مارتے ہوں تو سب کے سب کافر ہو جائیں گے۔ اسی طرح وہ شخص بھی کافر ہو جائے گا جو دوسرے کو کفر باللہ کا حکم کرے، یا حکم کرنے کا پختہ ارادہ کرے، یا کسی عورت کو کفر کرنے کا فتوی دے تا کہ وہ اپنے شوہر سے بائنہ ہو جائے، یا شرب خمر اور زنا کے وقت بسم اللہ کہے، یا غیر قبلہ کی طرف یا بغیر طہارت کے قصداً نماز پڑھے، اگر چہ یہ نماز قبلہ کے رخ ہوئی ہو، یا بغیر اعتقاد ہی کے استخفافاً کلمۂ کفر استعمال کرے۔ اس کے علاوہ اور بھی

بہت سے فروع وجزئیات ہیں جو سابقہ اصولوں کے مطابق موجب کفر ہیں۔

وَالْيَأْسُ مِنَ اللهِ كُفْرٌ اللہ جلّ شانہ کی رحمت سے ناامید ہونا اور اس کے عذاب سے بے خوف ہونا کفر ہے، کیوں کہ نص قرآن کے مطابق یہ شیوۂ کفار ہے۔ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ یہ یقین کرنا کہ عاصی جہنم میں جائے گا اللہ جلّ شانہ سے ناامیدی ہے، اور مطیع جنت میں جائے، یہ عذاب الٰہی سے بے خوفی ہے۔ اس سے لازم آتا ہے کہ معتزلی کافر ہو، کیوں کہ اگر وہ مطیع ہو تو بے خوف ہے، اور اگر عاصی ہے تو ناامید ہے۔ حالانکہ اہل السنۃ کے نزدیک کوئی اہل قبلہ کافر نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اُس وامن نہیں، کیوں کہ عصیان کی صورت میں بھی وہ اس سے مایوس نہیں کہ ممکن ہے اللہ تعالیٰ اسے توبہ اور عمل صالح کی توفیق بخش دے۔ اور اطاعت کی صورت میں اس بات سے بے خوف نہیں کہ ممکن ہے اللہ جلّ شانہ اس کے حق میں رسوائی مقدر کردے کہ وہ معصیتوں کا ارتکاب کرے۔

مذکورہ وضاحت سے اس اشکال کا جواب بھی ہوگیا کہ معتزلی کا کبیرہ کے ارتکاب سے کافر ہونا لازم آتا ہے، کیوں کہ وہ اللہ جلّ شانہ کی رحمت سے مایوس ہے، اور اپنے مؤمن نہ ہونے کا اعتقاد رکھتا ہے۔ جواب اس طرح ہوا کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ مستحقِّ نار ہونے کا اعتقاد اُس کو مستلزم ہے، [1] یا انتفائے عمل کی وجہ سے عدم ایمان بمعنی مجموع التصديق والإقرار والأعمال کا اعتقاد موجب کفر ہے۔ [2]

وَالْجَمْعُ بَيْنَ قَوْلِهِمْ معتزلہ کا جواب تو ہوگیا، مگر خود اہل السنۃ کے ان دونوں قولوں میں تطبیق مشکل ہے کہ: (1) کسی اہل قبلہ کی تکفیر نہیں کی جائے گی، (2) اور اس کی تکفیر کی جائے گی جو خلق قرآن کا قائل ہو یا رؤیت باری کو محال سمجھے، یا شیخین پر سب وشتم اور

---

[1] کیوں کہ معتزلی یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ اگر میں نے توبہ کرلی تو عذاب دور ہو جائے گا۔

[2] کیوں کہ ہمارے اصولوں کے مطابق تو ظاہر ہے کہ اعمال ایمان کی حقیقت سے خارج ہیں۔ اور معتزلہ کے اصول کے مطابق ترکِ عمل عدمِ ایمان تو ثابت کرتا ہے، لیکن کفر کو نہیں، کیوں کہ وہ منزلۃ بین المنزلتین کے قائل ہیں۔

لعن کرے وأمثال ذلك[1]

وَتَصْدِيْقُ الكَاهِنِ بِمَا يُخْبِرُهُ کاہن جو غیب کی خبریں بتاتا ہے اس کی تصدیق کرنا کفر ہے، کیوں کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: ((من أتى كاهنا فصدّقه بما يقول فقد كفر بما أنزل الله تعالى على محمد)) کاہن وہ ہے جو مستقبل میں ہونے والی چیزوں کی خبر دیتا ہے۔ اور اسرار اور علم غیب پر مطلع ہونے کا دعوی کرتا ہے۔ عرب میں ایسے چند کاہن تھے۔ بعض کا دعوی تھا کہ جنات میں سے بعض ان کے جاسوس اور تابع ہیں اور انہیں خبریں بتلاتے ہیں۔ اور بعض کہتے تھے کہ وہ اپنے فطری فہم سے امور غائبانہ کا ادراک کر لیتے ہیں۔ اگر منجم بھی آنے والے واقعات جاننے کا دعوی کرے تو کاہن کے حکم میں ہے۔ بہر حال علم غیب صرف اللہ جلّ شانہ کو حاصل ہے، بندوں کو غیب کا علم حاصل ہونے کے سوائے اس کے کوئی صورت نہیں کہ اللہ تعالی خود بتلادے یا انہیں معجزہ یا کرامت کے طور پر الہام ہو، یا علامات اور استدلال کے ذریعہ ایسی مخفی باتیں معلوم ہوں جنہیں علامات واستدلال سے پہچاننا ممکن ہو۔ اسی لئے فتاوی میں مذکور ہے کہ چاند کا ہالہ (دائرہ) دیکھ کر اگر کوئی بارش کی خبر دے تو دیکھا جائے گا کہ اگر علم غیب کے دعوی کی بنا پر خبر دی تو یہ کفر ہے، اور اگر علامت کی وجہ سے خبر دی تو کفر نہیں۔

وَالمَعْدُوْمُ لَيْسَ بِشَيْءٍ معدوم کوئی شئ نہیں۔ اگر ”شئ“ سے ثابت موجود مراد ہو جیسا کہ محققین کا مذہب ہے کہ شیئیت وجود وثبوت کی متلازم ہے اور ”عدم“ نفی کے مرادف ہے، تو یہ حکم بدیہی ہے۔ سوائے معتزلہ کے کسی نے اس میں نزاع نہیں کیا۔ وہ کہتے

---

[1] عدم تطبیق والے اس اشکال کے مختلف جوابات دیئے گئے:

(1) اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کرنا اشاعرہ کا مذہب ہے۔ اور عدم تکفیر فقہا کا قول ہے۔ چونکہ دونوں اقوال کے قائلین مختلف ہیں، اس لئے تعارض نہیں۔

(2) دلائل قطعیہ یقینیہ سے قرآن کریم کا مخلوق نہ ہونا، رؤیت باری تعالی کا ثبوت اور شیخین کی شرافت وعظمت ثابت ہے، لہذا ان کا انکار کرنے والا اہل قبلہ میں سے نہیں، لہذا دونوں اقوال میں تعارض نہیں رہا۔

(3) منکرین کی تکفیر حقیقت پر محمول نہیں، بلکہ تہدید وتغلیظ پر محمول ہے۔ اور عدم تکفیر حقیقت پر محمول ہے۔

ہیں کہ معدوم اس ممکن کا نام ہے جو ثابت فی الخارج ہے۔

اور اگر یہ مراد ہو کہ معدوم کا نام شیٔ نہیں رکھا جاتا تو یہ ایک لغوی بحث ہے جو شیٔ کی تفسیر پر مبنی ہے کہ آیا شیٔ صرف موجود کا نام ہے یا معدوم کا بھی؟ یا شیٔ وہ ہے جو معلوم اور مخبر عنہ ہونے کے صالح ہو؟ اس کا فیصلہ نقل اور مواقع استعمال کے تتبع پر موقوف ہے۔ (1)

وَفِيْ دُعَاءِ الأَحْيَاءِ لِلْأَمْوَاتِ مُردوں کے حق میں زندوں کی دعائیں اور صدقہ خیرات نفع بخش ہیں۔ معتزلہ اس مسئلے میں مخالفت کرتے ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ:

① قضا اٹل ہے، بدلتی نہیں۔ لہٰذا دعا وغیرہ کا کوئی فائدہ نہیں۔ (2)

② ارشادِ باری تعالیٰ ہے: ﴿كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ﴾ [المدثر: ٣٨] ہر شخص اپنے کسب پر مرہون ومقید ہے۔ (3)

③ آدمی کو اپنے عمل کی جزا ہی ملتی ہے نہ کہ دوسرے کے عمل کی۔ جیسا کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے: ﴿وَاَنْ لَّيْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعٰى﴾ [النجم: ٣٩] (4)

---

(1) قرآنی آیات سے اشاعرہ کی تائید ہوتی ہے جو کہتے ہیں کہ شیء کا اطلاق صرف موجود پر ہوتا ہے، معدوم پر نہیں جیسا کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے: ﴿اَوَلَا يَذْكُرُ الْاِنْسَانُ اَنَّا خَلَقْنٰهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْـًٔا﴾ [مریم: ٦٧] نیز اہل لغت کے سامنے الموجودُ شيءٌ کہا جائے تو اسے صحیح کہتے ہیں، لیکن الموجودُ ليس بشيءٍ کو درست قرار نہیں دیتے، لہٰذا معلوم ہوا کہ شیء کا اطلاق موجود پر ہوتا ہے معدوم پر نہیں۔

معتزلہ کے دلائل: ﴿وَلَا تَقُوْلَنَّ لِشَاْىءٍ اِنِّیْ فَاعِلٌ ذٰلِكَ غَدًا ۝ اِلَّاۤ اَنْ يَّشَآءَ اللّٰهُ﴾ [الکھف: ٢٣ تا ٢٤] اور ﴿اِنَّمَاۤ اَمْرُهٗۤ اِذَاۤ اَرَادَ شَيْـًٔا اَنْ يَّقُوْلَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ﴾ [یس: ٨٢] ہیں۔ کہتے ہیں کہ ان آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ جو چیز ابھی معرضِ ظہور میں نہیں آئی اور موجود نہیں اسے شیٔ سے تعبیر کیا جا رہا ہے۔ اشاعرہ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ دونوں آیتوں میں مآلِ ول کے اعتبار سے معدوم پر شیٔ کا اطلاق کیا گیا۔

(2) جواب یہ ہے کہ شارع نے خود دعا وغیرہ کے بارے میں نفع کی خبر دی ہے، لہٰذا دعا بھی قضا میں داخل ہے۔ اگر قضا کو اٹل سمجھا جائے تو تمام اسباب کو ترک کر کے ویسے ہی بیٹھ جائیں، کیوں کہ جو قضا ہے وہ ل کر رہے گی۔

(3) جواب یہ ہے کہ آیت کا سیاق وسباق واضح دلالت کر رہا ہے کہ اس آیت کا تعلق کفار سے ہے، یعنی وہاں کفار اپنے کاموں میں پھنسے ہوئے ہوں گے، اور اہل ایمان جنت میں خوش وخرم ایک دوسرے کی مزاج پرسی کر رہے ہوں گے۔

(4) جواب یہ ہے کہ آیت میں انسان سے کافر مراد ہے۔

ہماری دلیل وہ احادیث صحیحہ ہیں جو میت کے حق میں دعا کے متعلق وارد ہوئی ہیں، خصوصاً نماز جنازہ کی دعائیں، نیز میت کے لئے دعا کرنا سلف کا معمول چلا آرہا ہے۔ اگر مردوں کو نفع نہ ہوتا تو ان چیزوں کا اہتمام کیا جاتا۔ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: ((ما من ميِّتٍ تصلِّ عليه أمَّةٌ من المسلمين يبلغون مائةً كلهم يشفعون إلا شُفِّعُوا فيه)).

حضرت سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے حضور ﷺ سے عرض کیا: یا رسول اللہ ﷺ! میری والدہ انتقال کر گئی ہیں۔ ان کے لئے کون سا صدقہ بہتر ہوگا؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ''پانی'' تو انہوں نے کنواں کھودا، اور کہا یہ میری ماں کے لئے ہے۔

حضور ﷺ نے فرمایا: ''دعا مصیبت کو ٹال دیتی ہے اور صدقہ غضب الٰہی کو بجھا دیتا ہے'' اور فرمایا: ''عالم اور متعلم جب کسی آبادی سے گزرتے ہیں تو اللہ تعالیٰ اس آبادی کے مقبرہ سے چالیس روز تک عذاب اٹھا دیتا ہے'' اس مضمون کی احادیث بے شمار ہیں۔

وَاللهُ تعالىٰ يُجِيْبُ الدَّعَوَاتِ اللہ تعالیٰ بندوں کی دعا قبول کرتا ہے اور ان کی حاجتیں پوری فرماتا ہے، قال تعالى: ﴿ادْعُوْنِيْٓ اَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر: ٦٠]، وقال علیہ السلام: يُستجَاب الدعاءُ للعبد ما لم يَدْعُ بإثمٍ أو قطيعة رحمٍ ما لم يستعجل. وقال علیہ السلام: إنَّ ربكم حَيِيٌّ كريمٌ يستحي من عبدِه إذا رفع يديه إليه أن يَرُدَّهما صِفراً، أي: خالياً.

یہ واضح رہے کہ دعا میں سب سے اہم سچی اور خالص چیز نیت اور حضور قلب ہے، آپ ﷺ کا ارشاد ہے کہ: تم قبولیت کے یقین کے ساتھ اللہ سے دعا مانگو، اور اس سے آگاہ رہو کہ اللہ تعالیٰ بے پرواہ اور غافل دل کی دعا قبول نہیں کرتا۔

وَاخْتَلَفَ الْمَشَايِخُ فِيْ أَنَّهُ اس میں مشائخ کا اختلاف ہے کہ کیا کافر کی دعا قبول ہوگی؟ جمہور عدم قبولیت کے قائل ہیں لقوله تعالى: ﴿وَمَا دُعَآءُ الْكٰفِرِيْنَ اِلَّا فِيْ ضَلٰلٍ﴾ [الرعد: ١٤]، اور چونکہ وہ حقیقتاً اللہ تعالیٰ سے دعا نہیں مانگتا، کیوں کہ وہ اللہ

تعالیٰ کو سچے معنیٰ میں نہیں پہچانتا۔ اگر چہ وہ اللہ تعالیٰ کا اقرار بھی کرتا ہو، لیکن جب اسے اس کی خلاف شان باتوں سے متصف کرتا ہے تو اس کا اقرار ہی باطل ہو گیا۔ حدیث میں جو مروی ہے کہ مظلوم کی دعا مقبول ہے چاہے وہ کافر ہی ہو تو اس میں کافر سے کفرانِ نعمت کرنے والا مراد ہے۔

بعض علما نے اجابت دعائے کفار کو جائز رکھا ہے لقوله تعالىٰ حكايةً عن إبليس: ﴿أَنظِرْنِيٓ﴾ [الأعراف: ١٤]، فقال تعالى: ﴿إِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ﴾ [الأعراف: ١٥] یہ قبول دعا کی تصریح ہے۔ ابوالقاسم الحکیم اور ابونصر دبوسی نے اسی قول کو اختیار کیا۔ صدر شہید رحمہ اللہ فرماتے ہیں فتویٰ اسی قول پر ہے۔

وَمَا أَخْبَرَ بِهِ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ حضور ﷺ نے جن علاماتِ قیامت کی خبر دی وہ حق ہیں۔ ان میں سے مشہور علامتیں یہ ہیں: دجال، دابۃ الارض، یاجوج ماجوج کا نکلنا، حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا آسمان سے اترنا، آفتاب کا مغرب سے نکلنا، ان سب امور کا واقع ہونا فی نفسہا ممکن ہے۔ پھر مخبر صادق نے جب وقوع کی خبر دی ہے تو ان کے حق ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔

حضرت حذیفہ بن اسید رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم مذاکرہ میں تھے کہ اتنے میں حضور ﷺ تشریف لائے اور دریافت کیا کہ کیا مذاکرہ کر رہے تھے؟ ہم نے جواب دیا: قیامت کا۔ آپ ﷺ نے فرمایا: قیامت اس وقت تک نہیں ہوگی جب تک کہ تم دس نشانیاں دیکھ نہ لو، فذكر الدخانَ والدجالَ والدابةَ وطلوعَ الشمس من مغربها، ونزولَ عيسى بنِ مريمَ، ويأجوجَ ومأجوجَ وثلاثةَ خسوف، خسفٌ بالمشرق، وخسفٌ بالمغرب، وخسفٌ بجزيرة العرب، وآخر ذلك نارٌ تخرج من اليمن تطرُد الناسَ إلى محشرهم.

علاماتِ قیامت کے بیان میں صحیح احادیث بکثرت ہیں، ان کی تفصیلات کتبِ تفسیر، سیر اور تواریخ میں موجود ہیں۔

وَالْمُجتَهِدُ قَدْ يُخْطِئُ مجتہد، عقلی اور شرعی مسائل اصلیہ اور فرعیہ میں کبھی خطا کرتا ہے اور کبھی صواب کو پہنچتا ہے۔ بعض اشاعرہ اور معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ ہر مجتہد ان مسائل شرعیہ فرعیہ میں جن میں کوئی قطعی دلیل نہیں مصیب ہے۔ یہ اختلاف اس بات پر مبنی ہے کہ ہر واقعہ میں اللہ تعالیٰ کا ایک معین حکم ہے یا مسائل اجتہادیہ میں مجتہد کی جیسی رائے ہو ویسا حکم ہے؟ [1]

اس مقام کی تحقیق یہ ہے کہ اجتہادی مسئلہ میں چار احتمالات ہیں:

① مجتہد کے اجتہاد سے قبل کوئی حکم معین ہے یا نہیں؟ [2]

② اگر ہو تو اس پر کوئی دلیل من اللہ ہے یا نہیں؟ [3]

③ اگر دلیل ہو تو وہ قطعی ہے یا ظنی؟ [4] ان میں سے ہر احتمال کی طرف ایک ایک جماعت گئی ہے۔

④ مختار مذہب یہ ہے کہ حکم معین ہے، اور اس پر دلیل ظنی موجود ہے۔ اگر اس دلیل تک رسائی ہو تو وہ صواب پر ہوگا، ورنہ خطا پر واقع ہوگا۔ اور مجتہد اس کا مکلف نہیں کہ ضرور ٹھیک حکم معلوم کرے، کیوں کہ یہ غامض اور مخفی ہے۔ اسی وجہ سے مخطی معذور ہے، بلکہ ماجور ہے۔

---

[1] اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں کہ ہر حادثہ میں اللہ تعالیٰ کا حکم معین ہے، اور جو مجتہد اس معین حکم کو پائے گا وہ مصیب ہوگا۔ اس مذہب کے مطابق مصیب ایک ہی ہوگا، ہر مجتہد مصیب نہیں ہوگا۔ اور جو مجتہد اس معین حکم کو نہیں پائے گا وہ مخطی ہوگا۔ بعض اشاعرہ اور معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ مجتہد اپنے اجتہاد سے جو حکم پاتا ہے وہی حکم حکم خداوندی ہے، لہٰذا ہر مجتہد مصیب ہوگا، کوئی مخطی نہیں۔

[2] اکثر معتزلہ کہتے ہیں کہ مجتہد کے اجتہاد سے پہلے اس حادثے میں کوئی حکم نہیں، بلکہ اس کا حکم وہی ہے جسے مجتہد نے پایا۔ اس قول کی بنا پر حق متعدد ہو سکتا ہے۔

[3] اکثر فقہا اور متکلمین کا مذہب یہ ہے کہ حادثہ میں معیّن حکم ہے، لیکن اس پر دلیل نہیں، اور حکم پر مطلع ہونا ایک اتفاقی امر ہے۔ اس مذہب کے مطابق مصیب کو دہرا اجر ملے گا، اور مخطی کو کوشش کی وجہ سے اکہرا اجر ملے گا۔

[4] بعض متکلمین کا مذہب یہ ہے کہ ہر حادثہ میں معیّن حکم ہے، اور اس پر دلیل قطعی بھی ہے۔ اس مذہب کے مطابق مصیب کو تو ثواب ملے گا، لیکن مخطی کو سزا ملے گی یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ بعض سزا کے قائل ہیں، کیوں کہ دلیل قطعی کے باوجود خطا کی، اور بعض سزا کے قائل نہیں، کیوں کہ اس دلیل قطعی میں خفا ہے۔

اس مذہب کی بنا پر اس میں اختلاف نہیں کہ مخطی گناہ گار نہیں۔ ہاں اس میں اختلاف ہے کہ ابتداء وانتہاء یعنی دلیل وحکم دونوں میں مخطی ہے جس کی طرف بعض مشائخ گئے ہیں، اور شیخ ابو منصور کا مختار ہے، [1] یا صرف انتہاء یعنی حکم کے لحاظ سے مخطی ہے، [2] کیوں کہ اس میں غلطی کی ہے، اگر چہ دلیل میں صواب پر ہے کہ دلیل اس کے جمیع شرائط وارکان کے موافق قائم کی، اور جن اعتبارات کا وہ مکلف تھا انہیں پورا کیا۔ اور اجتہادیات میں مجتہد پر یہ ضروری نہیں کہ ایسی حجت قائم کرے جس کا مدلول یقیناً حق ہو، متعدد وجوہ اس پر دلالت کرتے ہیں کہ مجتہد خطا کر سکتا ہے۔

① قوله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾ [الأنبياء: ٧٩] یعنی صحیح فیصلہ ہم نے سلیمان علیہ السلام کو سمجھایا۔ اگر داؤد وسلیمان علیہما السلام دونوں حضرات کا اجتہاد درست ہوتا تو صرف سلیمان علیہ السلام کے ذکر کی کوئی وجہ خصوصیت نہیں۔

② اجتہاد کے صواب وخطا پر دائر ہونے کے بارے میں اس قدر احادیث وارد ہیں جو معناً متواتر ہیں قال علیہ السلام: ((إن أصبتَ فلك عشرُ حسنات، وإن أخطأتَ فلك حسنةٌ واحدةٌ)) دوسری روایت میں مصیب کے لئے دو اجر اور مخطی

---

[1] ان کی دلیل یہ ہے کہ مطلقاً مجتہد کی طرف خطا کی نسبت کی گئی، خطا کو حکم کے ساتھ خاص نہیں کیا گیا۔ اگر مجتہد حکم کے اعتبار سے مخطی اور دلیل کے اعتبار سے مصیب ہوتا تو خطا کی نسبت حکم کی طرف کی جاتی۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ بدر کے موقع پر قیدیوں کے بارے میں صحابہ کرام سے مشورہ کیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قتل کا مشورہ دیا۔ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے فدیہ لے کر چھوڑنے کا مشورہ دیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکر کی بات مان کر فدیہ لیا جس پر یہ آیت نازل ہوئی: ﴿لَوْلَا كِتٰبٌ مِّنَ اللّٰهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيْمَآ اَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيْمٌ﴾ [الأنفال: ٦٨] کہتے ہیں کہ اگر مجتہد من وجہ مصیب ہوتا یعنی دلیل کے اعتبار سے تو صحابہ کرام نزول عذاب کے مستحق نہ ہوتے، لہٰذا معلوم ہوا کہ مجتہد دلیل اور حکم دونوں اعتبار سے مخطی ہے۔

[2] اس مذہب کی دلیل حضرت داؤد وسلیمان علیہما السلام کا واقعہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دونوں کے عمل کو حکم اور علم کہا۔ اگر مجتہد دلیل کے اعتبار سے مصیب نہ ہوتا تو حضرت داؤد علیہ السلام کے عمل کو اللہ تعالیٰ حکم وعلم نہ کہتے۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ نے حضرت داؤد علیہ السلام کے عمل کو علم وحکم کہا ہے، لہٰذا معلوم ہوا کہ مجتہد من وجہ یعنی دلیل کے اعتبار سے مصیب ہوتا ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ مصیب کو دہرا اجر ملتا ہے اور مخطی کو ایک اجر ملتا ہے، لہٰذا تنصیفِ اجر اس بات کی دلیل ہے کہ مخطی من وجہ مصیب ہے۔

کے لئے ایک اجر بیان فرمایا۔

حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے آپ نے فرمایا: اگر میں صواب پر ہوں تو خدا کی طرف سے ہے، ورنہ میری اور شیطان کی طرف سے ہے۔ نیز اجتہادیات میں ایک صحابی کا دوسرے کی تغلیط کرنا مشہور و معروف ہے۔

③ قیاس مجتہد مظہر حکم نص ہے مستقل مثبت حکم نہیں، کیوں کہ معنی ثابت بالقیاس ثابت بالنص ہے، اور اس میں اجماع ہے کہ ثابت بالنص میں حق صرف ایک ہے متعدد نہیں، تو جو اجتہاد اس کے مطابق نہیں ہوگا وہ خطا ہے۔

④ شریعت میں جو عمومی احکام وارد ہیں ان میں اشخاص کے اعتبار سے کوئی تفریق نہیں۔ لہٰذا اگر ہر مجتہد مصیب ہو تو ایک ہی فعل کا دو متضاد حکم حظر و اباحت، صحت و فساد یا وجوب و عدم وجوب سے متصف ہونا لازم آئے گا۔

وَرُسُلُ البَشَرِ أَفْضَلُ مِنْ رُسُلِ المَلائِكَةِ رسل بشر رسل ملائکہ سے افضل ہیں، اور رُسل ملائکہ عام لوگوں سے افضل ہیں، اور عام لوگ عام ملائکہ سے افضل ہیں۔ رُسل ملائکہ کا عام لوگوں سے افضل ہونا نہ صرف اجماع سے ثابت ہے، بلکہ بداہتاً معلوم ہے، لیکن رسل بشر کی فضیلت رسل ملائکہ پر اور عامۃ البشر کی فضیلت عامۃ الملائکہ پر چند وجوہ کی بنا پر ہے۔

① اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو حکم دیا کہ تعظیم و تکریم کے طور پر حضرت آدم علیہ السلام کو سجدہ کریں۔ اس کی دلیل قول باری تعالیٰ حكاية عن إبليس ﴿أَرَءَيْتَكَ هَٰذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ﴾ [الإسراء: ٦٢]، ﴿أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ ۚ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ﴾ [الأعراف: ١٢]، اور حکمت کا تقاضا یہ ہے کہ ادنیٰ کو حکم ہو اعلیٰ کے سجدہ کرنے کا نہ کہ اس کا عکس۔

② اہل زبان میں سے ہر شخص سمجھتا ہے کہ قول باری تعالیٰ: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١] سے قصد یہی ہے کہ آدم کی فضیلت ملائکہ پر ظاہر کی جائے، اور ان

کی زیادتی علم، استحقاقِ تعظیم وتکریم کو بیان کیا جائے۔

③ قال تعالیٰ: ﴿اِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰٓى اٰدَمَ وَ نُوْحًا وَّاٰلَ اِبْرٰهِيْمَ وَاٰلَ عِمْرٰنَ عَلَى الْعٰلَمِيْنَ﴾ [آل عمران: ٣٣] ملائکہ بھی عالم میں شامل ہیں، اس لئے ان پر بھی فضیلت ظاہر ہوتی ہے۔ البتہ رُسل ملائکہ کی فضیلت عام بشر پر اجماع سے ثابت ہے، لہٰذا عام ملائکہ پر عام بشر کی فضیلت کا حکم علی حالہ باقی رہے گا،[1] اس میں کوئی خفا نہیں کہ یہ مسئلہ ظنی ہے، اس لئے اس میں دلائل ظنیہ کافی ہیں۔[2]

④ انسان کو شہوت وغضب کی رکاوٹ وموانع اور ایسی حاجاتِ ضروریہ کے ہوتے ہوئے جو کسب کمالات میں سدّ راہ ہیں فضائل وکمالات علمیہ وعملیہ حاصل ہوتے ہیں۔ اور اس میں شک نہیں کہ رکاوٹ وموانع کے ساتھ عبادت وکسبِ کمال زیادہ شاق اور اخلاص میں زیادہ مؤثر ہے، لہٰذا اس کا رتبہ ملائکہ پر افضل ہوگا۔

معتزلہ، فلاسفہ اور بعض اشاعرہ کے نزدیک وجوہِ ذیل کی بنا پر ملائکہ افضل ہیں۔

⑤ ملائکہ ارواحِ مجردہ ہیں، عقل میں کامل ہیں، شرور وآفات کے مبادی مثلاً شہوت، غضب اور ہیولی وصورۃ کی ظلمتوں سے پاک ہیں۔ عجیب عجیب افعال کی قوت رکھتے ہیں، اور صحیح طور پر ماضی ومستقبل کے واقعات کے عالم ہیں، اس لئے وہ افضل ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ان تمام باتوں کی بنیاد فلسفی اصولوں پر ہے اسلامی اصولوں پر نہیں۔[3]

① انبیاء باوجود افضل البشر ہونے کے ملائکہ سے تحصیل علم اور استفادہ کرتے ہیں

---

[1] یہ ایک اشکال کا جواب ہے۔ اشکال یہ ہے کہ جب آلِ ابراہیم اور آلِ عمران کے ضمن میں عام انسان تمام عالم سے افضل ہیں تو عالم میں رُسل ملائکہ بھی داخل ہیں، تو اس صورت میں عام انسانوں کا رسل ملائکہ سے افضل ہونا لازم آئے گا۔

[2] یہ اس اشکال کا جواب ہے کہ جب آیت کے عموم میں تخصیص کی گئی کہ عام انسان رُسلِ ملائکہ سے افضل نہیں تو آیت کا مدلول ظنی ہوا تو اعتقادی مسئلے میں اس سے استدلال کرنا کس طرح درست ہے؟

[3] کیوں کہ اسلامی اصولوں کے مطابق ملائکہ ارواحِ مجردہ نہیں، بلکہ اجسامِ لطیفہ ہیں، اور ان کے بارے میں غیب کے جاننے کا دعویٰ بھی درست نہیں۔

بدليل قوله تعالى: ﴿عَلَّمَهٗ شَدِيْدُ الْقُوٰى﴾ [النجم: ٥]، وقوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوْحُ الْاَمِيْنُ﴾ [الشعراء: ۱۹۳] اور بلاشبہ معلم متعلم سے افضل ہوا کرتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حقیقتاً تعلیم اللہ جلّ شانہ کی طرف سے ہوتی ہے، ملائکہ صرف واسطہ ہیں۔[1]

(2) کتاب وسنت میں عموماً ملائکہ کا ذکر انبیاء پر مقدم ہے، اور یہ شرف ورتبہ میں تقدم ہی کی وجہ سے ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ذکر میں تقدیم ان کا وجود مقدم ہونے کی وجہ سے ہے، یا اس لئے کہ ان کا وجود مخفی ہے، اس لئے ان پر ایمان لانا اہم ہے۔

(3) قوله تعالى: ﴿لَنْ يَّسْتَنْكِفَ الْمَسِيْحُ اَنْ يَّكُوْنَ عَبْدًا لِّلّٰهِ وَلَا الْمَلٰٓئِكَةُ الْمُقَرَّبُوْنَ﴾ [النساء: ۱۷۲]، اس طرز تعبیر سے اہل لسان یہی سمجھتے ہیں کہ ملائکہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے افضل ہیں، کیوں کہ قیاس چاہتا ہے کہ ایسے مقام پر ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ترقی ہو، چنانچہ کہا جاتا ہے: لن يستنكف من هذا الأمر الوزيرُ ولا السلطانُ یہ نہیں کہا جاتا: السلطانُ ولا الوزيرُ، جب حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر فضیلت ظاہر ہوگئی تو ان میں دوسرے انبیاء کے درمیان فرق ہونے کا کوئی قائل نہیں، لہٰذا سب پر فضیلت واضح ہوگئی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ نصاریٰ نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو اس قدر بڑا سمجھا کہ خدا کے بندوں سے انہیں بلند کیا اور ان کے لئے ابن اللہ ہونا مناسب خیال کیا، کیوں کہ ان کے والد نہیں تھے اور وہ اندھے اور ابرص کو اچھا اور مردوں کو زندہ کر سکتے تھے۔ بخلاف دوسرے تمام خدا کے بندوں کے کہ انہیں ایسے امور کی قدرت نہیں، اور وہ بے باپ پیدا نہیں ہوئے تو باری تعالیٰ نے اس کا رد فرمایا کہ خود مسیح خدا کے بندہ ہونے سے عار نہیں کرتے، اور نہ ہی فرشتے اس سے عار محسوس کرتے ہیں جن کے نہ باپ ہیں نہ ماں، اور وہ

---

[1] نیز ﴿وَعَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ۳۱] کو بھی مدِّ نظر رکھا جائے۔ اور اگرچہ معلم متعلم سے افضل ہوتا ہے، لیکن بسا اوقات شاگرد استاد سے بہت آگے نکل جاتا ہے۔

اکمہ وابرص واحیاءموتی سے بھی زیادہ عجیب افعال پر خدا کے حکم سے قادر ہیں۔لہٰذا ادنی سے اعلیٰ کی طرف ترقی صرف والد کے بغیر پیدائش اور آثارِ عجیبہ وقویہ کے اظہار میں ہے، مطلق کمال وشرف میں نہیں۔اس لئے ملائکہ کی افضلیت پر یہ آیت دلالت نہیں کرتی۔

والله سبحانه تعالی أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب



AL-MANHAL
9 789692 212045

بلاک A-1، گلستان جوہر، یونیورسٹی روڈ، کراچی
0321-3135009 | 0321-2000870
almanhalpublisher@gmail.com
almanhalpublisher@hotmail.com
www.almanhalpublisher.com